Sayı 26, Kış 1996

İÇİNDEKİLER

Sayı 26,
Kış 1996

D E F T E R 'd e n

KİMLİK SORUNUNU tartışmaya başladığımızda üzerinde ilk anlaşmaya vardığımız, "verili kimlikler" ile "seçilmiş kimlikler" arasındaki ayrım oldu. Üzerinde anlaşması kolay, belki fazla kolay bir ayrım... Çünkü düşünme yolunda daha ilk adımı atar atmaz, "verili" diye andığımız kimliklerin de hatırı sayılır bir kurgusal boyut içerdiği gerçekliğiyle karşı karşıya kalıyoruz.

Dünyayla kurduğumuz ilk aidiyet ilişkisi en sahici ifadesini, büyük bir olasılıkla, verili ya da seçilmiş kimlikleri adlandırmak için kullanılan sıfat, etiket ya da kavramlarda değil, imge ve suretlerde, tını ve ezgilerde, koku ve dokuda bulan bir ilişki tarzıdır. Ancak bu ilkel yaşantının öznesi olan Ben, henüz bir kimliğin taşıyıcısı değildir; iç dünyayla dış dünya arasındaki ilişki, sınırları belirsiz, tarafların hızla yer değiştirdiği bir ilişkidir.

Buradan hareketle verili kimliklerin de karmaşık bir yapı arzettiği, daima bir Öteki tarafından ve Ötekiler'i tarif edecek bir şekilde belirlendiği sonucuna varabiliriz.

Bu süreci daha yakından incelemek için verili kimlikler içinde en köklü, en tarih-aşırı olanına göz atalım: Cinsel kimlikler. İnsan yavrusunun dünyayla kurduğu çok yönlü haz ilişkisi, ancak bu ilişkiye dışarıdan müdahale eden bir otoritenin buyruğuyla erkeklik ve kadınlık kalıplarına dökülür. Bundan böyle oğlan çocuklar kız olmamakla, kız çocuklar da oğlan olmamakla tanımlanacaklardır. Ancak kuşkusuz bu iki kimliğin arasındaki ilişki, eşit, simetrik bir ilişki değildir. Kimliğin, bu örnekte cinsel kimliğin kuruluşu, farklılığın tanımlanması, eşitsizlik ve iktidar ilişkilerinin de kuruluşu ile eşzamanlıdır.

Burada, son zamanlarda "Öteki" diye geçiştirilen kavramın, kimliğin oluşum sürecinde kazandığı farklı anlamlara daha yakından göz atmakta yarar var. Kız çocuklarıyla oğlan çocukları, daha sonra kadınlarla erkekler

birbirleri için arzu ve korku nesnesi olan, bir tahakküm ilişkisine taraf olan gerçek varlıklardır. Birbirleri için "öteki"dirler. Ancak bu ilişkinin iş görebilmesi için bir başka "Öteki"nin varlığı gerekir. Gerçek olmaktan çok hayali terimlerle tasarlanan, kadın ve erkeklerin karşılıklı hak ve görevlerini tanımlayan, ideallerini belirleyen, beklenti ve umutlarının sınırlarını çizen bir "Öteki"... Lacan bu Öteki'yi babanın fiziksel varlığından ayırt etmek için "Baba'nın Adı" diye adlandırmıştı.

Dolayısıyla, hiç değilse cinsel kimlik sözkonusu olduğunda "öteki" kavramının verili kimliğe iki farklı şekilde müdahale ettiğini tesbit edebiliriz. Birincisi, arzunun ve korkunun nesnesi olarak öznelliğin ufkunda bir kadın –ya da erkek– olarak beliren öteki. Ama diğer yandan da, bu ufku ve kimlikleri tayin eden ve kendisi karşıtlığın muktedir yanında olan Öteki; bir erkek değil, erkekliğin, Baba'nın Adı... Hayali bir nesne...

Cinsel kimliklerin oluşumu hakkındaki psikanaliz kaynaklı bu anlatının diğer verili kimliklerin yapısına da ışık tutabileceğini düşünüyorum. Kuşkusuz durumdan duruma kuruculuk işlevi gören ideal nesne ile muhatap alınan ötekiler farklılıklar gösterecektir. Örneğin ulusal kimliği tanımlayan devlet, ötekileri –Rum'u, Rus'u, bazen Kürt'ü– düşman, bir korku ya da nefret nesnesi olarak tanımlar. Ama diğer yandan Edward Said'in şarkiyatçılık üzerine yaptığı çözümlemeler, bir korku ve nefret nesnesi olarak tanımlanmış ötekinin, nasıl alttan alta dişil terimlerle tanımlanmış bir arzu nesnesi olarak da iş gördüğünü açıkça sergiliyor.

Gerçi burada cinsel kimlikten farklı olarak ikili bir karşıtlık yokmuş gibi görünüyor. Ancak "Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur" sözünün ardında yatan ruh hâli, ilk bakışta bir mozaik görüntüsü arzeden ulusal kimliklerin her an ikili bir karşıtlığa indirgenebileceğini düşündürüyor. Diğer yandan "sapık" diye anılan cinsellik biçimlerinin erkekler ve kadınlarda, röntgencilik düzeyinde de olsa kışkırttığı ilgi, toplumsal cinsiyet rollerinin cinsel arzunun kayganlığını ve yayılmacılığını ikili bir karşıtlığa hapsetmekte yetersiz kaldığını düşündürüyor.

Tabii, kurucu nesnenin her zaman devlet gibi soyut bir kavram olması gerekmiyor. Bu işlev kimi zaman tarihsel bir kisveye bürünen bir kahraman ya da peygamberin anısı tarafından da yerine getirilebilir.

Demek ki, verili kimlikler, her durumda kendilerini önceleyen ve kendilerinden daha zengin bir duygusal ve duyusal yaşantı bütününün hayali bir yetke tarafından kodlanması üzerine inşa ediliyorlar. Erkek olmak, kuşkusuz ideolojik bir kurgudan ibaret değil; belirli organlarla donanmış bir gövdenin ve bu gövdenin mümkün kıldığı kimi yaşantıların varlığı olmaksızın düşünülemez. Keza benim Türk kimliğini, Ankara'da doğmuş, oranın iklimini solumuş, oranın hâlâ merkezi bir planın izlerini taşıyan sokaklarını

bir oğlan çocuğu olarak arşınlamış olmaktan bağımsız olarak düşünmem, yaşantılamam olanaksız. Ama işte nasıl erkek kimliği benimki ile ondan neredeyse sonsuz bakımdan farklı nice gövde arasındaki farkı önemsizleştiriyorsa, Türk kimliği de, benim dünya deneyimimi Bilecik'te ya da Diyarbakır'da doğmuş, dolayısıyla Ankara ile ilişkileri zorunlu olarak benimkinden farklı sayısız insanın deneyimleriyle aynılaştırır, özdeşleştirir.

Belki burası, neden kimi zaman verili kimliklerimizle yetinmediğimiz, kendimize yeni kimlikler aradığımız, seçtiğimiz üzerine düşünmeye başlamak için iyi bir nokta. Kişinin dünyayla kurduğu ilk aidiyet ilişkisi ile bu ilişkiyi yorumlama, kodlama iddiası arasındaki mesafenin aşılamayacak boyutlara ulaşması, belki tarih boyunca her zaman karşılaşılabilecek bir olasılık. Kimbilir belki de olağan koşullarda delilik böyle bir şeydir.

Ama tarih olağan koşullardan ibaret değil. Kimi dönemlerde kişilerin temel yaşantıları ile verili kimlikleri tanımlayan söylemler arasındaki mesafenin açılması kitlesel bir boyut kazanıyormuş gibi görünüyor. Bizi verili kimliklerle yetinmeyip, yeni kimlikler aramaya, sosyalist, milliyetçi ya da İslamcı olmaya sevkeden en önemli şeylerden biri herhalde bu mesafe olmalı.

Kuşkusuz seçilmiş bütün kimlikleri eşdeğer bir düzlemde değerlendirmek olanaksız. Julia Kristeva *Defter*'in gelecek sayısında yayınlanacak bir yazısında "Stoacılık, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Aydınlanma hümanizmi"nden, radikal bir öteki tanımlamayan söylemler olarak söz ediyor; bu söylemler, Kristeva'ya göre, "bir din ya da ahlakın ufkunda yabancılığın varolmadığı bir toplum imkânı" tasavvur edilmesini mümkün kılıyor. Kristeva'nın verdiği tarihsel örnekler tartışılabilir. Ama verili kimliklerin yeniden seçilmesinin, dolayısıyla tarihsel düşmanlıkların da alevlenmesinin dünya-tarihsel bir boyut kazandığı günümüz koşullarında böyle bir ufku tasavvur etmeye çalışmaya devam etmek yakıcı bir önem kazanıyor. Bu yüzden önümüzdeki sayılarda, çocuklar, yabancılar gibi evrenselci bir söylemin kuşatmakta güçlük çektiği kimliklerin yanısıra, geleneksel olarak toplumsal varoluşları gereği evrenselci bir söyleme angaje olan aydınlar üzerine de yazılar yayınlamaya devam edeceğiz.

İskender Savaşır

MUHALEFETİN KİMLİĞİ KİMLİĞİN MUHALEFETİ

SÖYLEŞİ

Edward Said,
Meltem Ahıska, Ruşen Çakır, Müge Gürsoy,
Victoria Holbrook, Orhan Koçak

ORHAN KOÇAK– Son onbeş yılın şaşırtıcı gelişmelerinden biri de küreselleşmeyle milliyetçiliğin birbirine paralel olarak güçlenmesi. Bir yandan ekonomi ve kültür ABD egemenliği altında uluslararasılaşıyor, bir yandan da milliyetçilik ve yerel kimlikler daha çok vurgulanıyor. Bunun şarkiyatçılık kurgusu üzerinde dönüştürücü bir etkisi olacak mı sizce?

EDWARD SAID– Bu ikisinin birbirleriyle ilişkili olduğunu düşünüyorum; Avrupa'da olsun, ABD de dahil olmak üzere Avrupa dışında olsun, insanlar oralarda birilerinin, ister Dünya Bankası ya da uluslararası piyasa ekonomisi deyin, ister CIA ya da NATO deyin, güçlü bir öznenin üzerimize üzerimize geldiğini düşünüyor. Bu da geleneklerimizin yok olmakta olduğu duygusunu yaratıyor. Bunu, örneğin Fransa ile ABD arasındaki rekabette görüyorsunuz, nükleer denemelerde görüyorsunuz, filmlerde, reklamlarda görüyorsunuz. Bütün bunlar küreselleşen bir ekonomiye ve sermayenin kesinlikle önceden kestirilemez hareketlerine karşı direncin ifadeleri. Demek istediğim, Endonezya gibi bir ülke tamamen yoksul olabilir, sonunda günün birinde Levi's ya da Kalvin Kline "jean"lerini orada üretmeye karar verir ve o zaman da artık Endonezyalılar başka bir şey olmaya başlarlar. Aradan on yıl geçtikten sonra firmalar her şeyin fazla pahalılaştığına karar verip başka bir yere, diyelim Amerika'ya taşınırlar. Bir iki gün önce *Herald Tribune*'da bir yazı yayınlandı. Amerikalılar, Arkansas'taki, Orta Batı'daki insanlar işlerini kaybediyorlarmış. Çünkü uçak, elektronik ve giyim endüstrilerinin çok güçlü olduğu ve bir sürü insana iş sağladığı Uzak Batı'da her şey kurumaya başlamış; fabrikalar Ekvator'a ya da Singapur'a taşınıyorlarmış. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda dönüp "Bize karşılar. Bizim kendi geleneklerimiz, kendi geçmişimiz, kendi kimliğimiz var," demek çok doğal geliyor. Tipik bir örnek Oklahoma ve Amerika'da yeni sağın ortaya çıkışıdır; burada kendilerini kendi hükümetlerine karşı savunan militanlar var. Küreselliğin yalnızca küresel değil, mesafeli, büyük, insani unsurdan etki-

lenmeyen, soyut, muğlak ve kavranmaz gibi anlamları da var. Hareketleri kimse anlayamıyor. Sanırım temelde insanın uluslararası mali sermayenin akıldışı olduğunu kavraması gerekiyor. Onu anlamanın bir yöntemi yok. Yıllar önce sermayenin küreselleşmesi üzerine bir makale okumuştum, makalenin ana noktalarından biri sistemin tamamını, nasıl işlediğini ve içindeki hareketleri kimsenin kavrayamadığıydı. Dolayısıyla kendisini bu sistemden dışlanmış hisseden birinden akılcı bir kavrayışa, tahlile yönelmesini bekleyemezsiniz. Buna karşı bir özsavunma sistemi yok. Chomsky özsavunmadan, aydınların insanlara özsavunma araçları kazandırması gerekliliğinden söz edip duruyor. Belki birkaç kişi için evet, ama çoğu insan kendini savunamıyor. O zaman da geleneğe dönüyorlar. Yalnız geleneklere değil, bildiğiniz gibi icat edilmiş geleneklere de. İslam dünyası söz konusu olduğunda, bu bir altın çağdır: inşa edilmiş bir geçmiş değil, hissedilen bir geçmiş. "Çok eskiden her şey çok daha iyiydi." Tabii bu da demagoglar tarafından istismar ediliyor. Bu arada, bu yalnızca Arap dünyasında görülen bir hareket değildir. Dünyanın bizim yaşadığımız bölgesinde ve aynı zamanda İran'da bu, yeryüzünün lanetlilerinin değil orta sınıfın bir hareketidir. Tarihinden ve kimliğinden yoksun bırakılmış olan, orta sınıftır. Böylelikle de tarihsel değil, benim "geleneksel" dediğim ve Hobsbawm'ın "geleneklerin icadı" dediği şeye gönderme yapan modellerin yaratılmasının önü açılmış oluyor ve ne zaman hükmetmenin kuralları sorunlu bir hal alsa bunlar tekrarlanıyor. Geleneksel toplum işe yaramıyor artık, çözülmüş; insanlar köylerini terkedip şehirlere gelerek devasa kentli nüfuslar yaratmışlar. Bunun sonucu da yerel olduğuna inanılan ve habire yeniden inşa edilen kimlikler üzerine temellenen yeni bir akıldışıcılık. Ama hepsi bundan ibaret değil. Burada önemsediğim ikinci bir noktaya geliyoruz: Buraya kadar söylediğimize ek olarak, örneğin Batı kıyısındaki Hamas gibi, Mısır'daki Müslüman Kardeşler gibi bir çok yerelci hareket çok sayıda insana çok önemli toplumsal hizmetler sunuyorlar. Mısır'daki depremde hükümet bu hizmetleri sunamadı, hükümet ortaya bile çıkamadı. İslami ambülanslar gelip hizmet verdiler. Bu aynı zamanda bir direniş göstergesi. Hükümete direniyorlar, yabancıya direniyorlar. Dolayısıyla çok anlaşılır bir oluşum.

MÜGE GÜRSOY– Muhalefet umudunu onlar temsil ediyor. Yegâne muhalefet imkânını. Türkiye'de de olan aynı şey...

E. SAID– Direniş umudu... Ama geleceğe dair tutarlı bir vizyon sunmuyorlar. Şu şöyle, bu böyle olacak diyen, bir program ve kurtuluş vaat eden sol gibi değil. Yalnızca "Daha iyi günler gelecek" ya da İslam söz konusu olduğunda "Hakiki İslam" ya da ABD'de "Amerikan hayat tarzına geri döneceğiz" gibi şeyler söylemekle yetiniyorlar. Gelişmiş toplumlarda da, geliş-

mekte olan toplumlarda da üç aşağı beş yukarı aynı şeyle karşılaşıyorsunuz. Daima bir Öteki var: hükümet, beyaz adam, IMF, Dünya Bankası, CIA vb. Yani belirli bir anlamda, küreselcilikle yerel milliyetçiliklerin gelişmesi birbirlerine yaslanıyor. Çelişkili olduklarını düşünmüyorum. Solun hâlâ, hiçbir zaman üstlenmediği çok önemli görevleri var. En önemli şey, durumun yerelden başlayıp genele giden akılcı bir çözümlemesini yapabilmek. Oysa sol hep tersini yaptı. Hep en genel ilkelerden hareket etti. Marksizm'in sorunu bence başlangıçtan beri buydu. Marx'ı eleştirmek istemiyorum ama hep daha sonra sözgelimi Fransa ve Britanya örneklerine uygulanacak genel bir sermaye teorisi vardı. Troçki de bu geleneğin bir parçasıydı. Tabii bir fark var. Gramsci farklıydı. Gramsci'nin İtalyan durumunun, Rus durumunun özgüllüklerini hesaba katan bir toplumsal coğrafya geliştirmekle çok ilgili olduğunu düşünüyorum.

O. KOÇAK– Bütün bunların içinde evrenselciliğin yeri neresi? Bütün bir 150 yıl boyunca sosyalizmin teorik ufkunu oluşturan evrenselci çerçeve artık geçersizleşiyor mu?

E. SAID– Evrenselcilik bence mümkün ama teorik bir evrenselcilik değil; başka bir deyişle toplumun işleyişi ile ilgili genel yasalar icat edebileceğinizi sanmıyorum. Bunun sözgelimi toplumbilim ya da iktisatla temellendirilebileceğini de sanmıyorum. Bence insanların hakkı olan Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi gibi şeylerle başlamak gerekiyor. ABD dışında çok az rastlanır bir şey bu. ABD'nin ayrıcalıklarından biri, bizim orada düşünce, dernekleşme ve ibadet özgürlüğü gibi şeyler hakkında teminat ve güvencelere sahip olmamız. Fransa gibi bir ülkede bile tarihe karşı çıkıyor ya da çarpıtıyorsanız, hapse atılabilirsiniz. Tarihin ne olduğunu belirleyen de devlettir. Evrenselciliğin temelinde insan davranışına ve hükümetlerin bireylere karşı nasıl davranabileceğine dair asgari bazı normlar olmalı. Mesela insanlara din, ırk, toplumsal cinsiyet, yaş gibi ölçütler temelinde ayrım yapılamayacağı gibi... Bütün bunlar Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nde yazılı olduğu içindir ki, bu belgenin öneminden söz ediyoruz. İkincisi de, bu taleplerin kültüre özgü kılınabileceğini, başka bir deyişle "Batı'da kadınlara oy hakkı tanınması vb. iyi olabilir ama bizim kültürde olmaz," denebileceğini düşünmüyorum. Üçüncü Dünya aydınlarının başarısızlıklarından biri bu: yerel geleneklerin pratiklerini meşrulaştırmak uğruna evrensel davranış yasa ya da ilkelerini askıya almaya razı oluyorlar. Oysa bunlar üzerinde anlaşmak güç değil. Kimse mahkeme kararı olmaksızın hapse atılmamalı. Filistinliler'in örneğini ele alalım. Size mükemmel bir örnek vereceğim şimdi. Gazze'de Rawi Surani diye bir avukat var. İsrailliler'in, idari gözaltı gerekçesiyle mahkemesiz hapse attığı binlerce Filistinli'nin başlıca avuka-

tıydı. Sadece terör kuşkusuyla yakalanıp hapse atılıyordunuz, hapiste üç ay kalabiliyordunuz, bu süre bir üç aylığına daha yenilenebiliyordu, temyiz hakkınız, yargıcınız, herhangi bir şeyiniz olmadığından orada öyle altı ay kalabiliyordunuz. Sonra buradan alınıp askeri bir mahkemenin önüne sürükleniyordunuz, altı ay, on ay, oniki ay, onbeş ay, iki yıl sonra sizi herhangi bir şeyle suçlamak akıllarına geliyordu. Sonra da diyelim ki beş yıllık bir hapis cezası daha alıyordunuz. İşte Surani, Filistinliler'i buna karşı savunuyordu. Kazandığı tek bir dava olmadı. Ama hapislere girip mahkûmları görebiliyor, ana babalarına mektup götürebiliyordu. Sonra Temmuz 94'te Yaser Arafat Gazze'ye geldi. Ve 95'in başlarında İsrailliler'in ısrarı üzerine Gazze'de, tam İsrailliler'in yaptıklarını yapan askeri mahkemeler kurdu. İsrailliler de kendilerini dertten kurtardığı için bu uygulamayı teşvik ediyorlar. Arafat bunu kendi halkına yapıyor. Geçtiğimiz yılın 15 Şubatı'nda Gazze'deki bir toplantıda Surani bu konuda kamuoyu önünde yakındı: "Bunlar benim, bizim mücadele ettiğimiz mahkemeler, şimdi kendi kendimize yapıyoruz." Hemen tutuklandı. 16-17 saat hapiste kaldı. Sorgulanıp dövüldükten sonra dışarı atıldı. İki ay sonra başında bulunduğu İnsan Hakları Derneği'ndeki görevinden alındı. İsrailliler ile Başkan Yardımcısı Gore, Yaser Arafat'ı bu mahkemelerle ilgili olarak kutladı. Bu bildik bir hikâye; ama asıl önemli olan soru Filistinliler'in bu mahkemelere yönelik öfkelerinin nerede kaldığı. "Ama o bizim önderimiz, bunu yapmak zorundayız, onu destekliyoruz," diyorlar. Özellikle de aydınlar. Sorun bu. "Bizim durumumuz farklı" denebilir ama o zaman da çelişkili olmuyor mu? Yıllardır yakınıyoruz, ANC'yi, Nikaragua'yı, dünyanın her yanında hapse atılan insanları destekliyoruz, ya bizim ülkemiz? "Hayır o farklı, bizim durumumuz özel". Sorun olan bu mantık. Evrensel ilkelerin yokluğu...

MELTEM AHISKA– Şark ve Garp'ın kuruluşu sorusuna dönersek... *Şarkiyatçılık* kitabınızda bunların sembolik kuruluşlar olmayıp belli coğrafi ve tarihsel deneyimlere –sömürgecilik ve emperyalizm– tekabül ettiklerinden söz ediyorsunuz... Şimdi durum daha da karışık görünüyor, çünkü sınırlar eskisi gibi değil. Sınırların yok olduğunu söylemiyorum ama durum o denli ayrışmış ve karmaşık ki...

E. SAID– Ama hâlâ bu durum üzerine hiçbir kuşku yok. Amerikan dış politikasını ele alalım. Şu anda Aspen Institute'da bir toplantı yapılmakta ve burada Sovyetler Birliği'nin çöküşünden bu yana Amerikan dış politikası tartışılıyor. Burada konuşulanların tercümesi şudur: Eskiden bizim için dış politika yürütmek daha kolaydı; şöyle ki, Türkiye'de ya da Nijerya'da sevmediğimiz bir şey varsa bunun komünist bir komplo olduğunu söyleyebiliyorduk. Vietnam'ı işgal ettik... Şimdi işler daha karışık. Fakat bunun teme-

linde "muazzam bir ihtiyaç" –benim değil, onların sarfettiği sözler–, farklı kültürleri anlama ihtiyacı da var. Burada Huntington teorisi, "The Clash of Civilizations" (Uygarlıklar Çatışması) devreye giriyor. Her uygarlığın derinliğinde öyle indirgenemez, öyle değişmez bir şey var ki Amerikalılar olarak bizler –Huntington tam bunları söylemiyor ama ima ediyor– bir numara olmaya, dünya önderi olmaya devam etmek istiyorsak, başka uygarlıkları anlamak zorundayız. Huntington başka bir düzeyde konuşuyor ama yaptığı esas itibariyle genel ilkeyi rafine etmek. Şimdi genel ilke şöyle: artık Rusya yok ve bu nedenle bu tür sorunlarımız var. Liberaller bile size aynı şeyi söyleyecektir. *New York Times*'da liberal yazar Anthony Lewis'i okuyun, şöyle diyor: "Dünyaya önderlik edeceksek net bir politikamız olmalı, Sırplar'ın müslümanları öldürmelerine izin veremeyiz, etnik temizliğe izin veremeyiz, Rwanda'ya, Somali'ye izin veremeyiz, *biz* izin veremeyiz..." Bu, aynı ilkenin, dünyayı biz çekip çeviriyoruz ilkesinin, liberal formülasyonudur.

O. KOÇAK– Aynı Richard Rorty gibi...

E. SAID– Evet evet, hepsi aynıdır. Liberalizm pragmatizmdir ve sonunda kendi çıkarlarımız içindir. Nasıl ticaret yapabiliriz... İnsanlar katledilirken serbest ticaret yapamazsınız. Serbest ticaret için refah gerekiyor. Bunu 250-300 yıl önce Adam Smith söyledi ve aynı ilke hâlâ geçerli. Ama bütün bunların altında yatan, farklı oldukları nosyonu; oryantalizmle aynı fikir: onlar farklı ve farklılıkları asla ortadan kaldırılamaz. Yani söz konusu olan, uygarlıklar çatışması, uygarlıkların diyaloğu değil; uygarlıkların örtüşmesi, uygarlıkların icadı değil, uygarlıklar çatışması. Bu uygarlıklar su geçirmez kompartımanlar gibidir: bu bir uygarlık, şu başka bir uygarlık... Bir çeşit indirgenemez öz. Ama bunlar üzerine bir de Üçüncü Dünya'daki durum karmaşaya yol açıyor. Başka uygarlıklara dahil olmak konusunda son derece heyecanlı birçok kişi görüyoruz: seçkinler, ulusal düzeyde önderler, işadamları. Ama gelişme fikrinin bütün anlamı Amerikanlaşmak oluyor. En iyi bildiğim örnek olan Arap dünyasında, her bir önder Amerika'nın yanında, İslam'ı öne süren yerel şeytanlara karşı savaşma azminde. Onlar Ortaçağ, akıldışı, onlar terörist. Terörist sözcüğüne bakalım. Terörist sözcüğü 70'li yılların ortalarında kullanılmaya başlanıyor. Bu, İsrail Dışişleri Bakanlığı'nın almış olduğu bir karar; bütün İsrailli diplomatların veya dünyada İsrail'i temsilen konuşan herkesin Filistinliler'in direnmek üzere yaptığı her şeyi "terörizm" olarak tanımlaması tekniği. Filistinliler teröristtir... Şu terörist, bu terörist... Şimdi İsrailliler, Humeynizm'den, İslami terörizmden, terörist uzmanlardan, terörist okullardan, terörist enformasyondan, vb. bahsediyorlar. Durum şimdi daha karmaşık, çünkü "öteki" hem indirgenemez,

hem de daha da uzağa taşınmış durumda. Bu nedenle Batı'da İslam üzerine konuşurken büyük bir zorluk var. Çünkü hangi İslam'dan bahsediyorsunuz? Bu kişilerin İslamından mı yoksa toplumların, laik toplumların bile büyük çoğunluklarından mı? Onlar da müslüman ama aynı türde' müslümanlar değiller. Ya da yaptıklarını İslam adına yapan yöneticilere, örneğin Saudiler'e bakalım. Saudiler'e iki mabedin hizmetkârları anlamına gelen Kadimil Harameyn denilir. İslam adına konuşurlar ama onlara liberal reformcular demek mümkün mü? Tabii ki değil... Ama her zaman, amipin kendi devamını yaratması gibi "ötekiler"in yaratılabileceği bir anlam düzeni mevcut.

M. AHISKA– Göç alanında da çok ilginç bir şey oluyor. Örneğin Almanya'ya göç etmiş birçok Türkiyeli'nin ikinci kuşak, üçüncü kuşak çocukları var şu anda. Türkiye medyası doğrudan Türkiye'den Almanya'ya yayın yaptığı için, çocukluğunu ve deneyimlerini o ülkede, o coğrafyada yaşamış, çok az Türkçe konuşabilen insanlar, kültürel olarak Alman olsalar da Türk milliyetçisi haline geliyorlar.

O. KOÇAK– Yeniden-türkleşiyorlar...

E. SAID– Bu Batı'da her yerde olan bir şey; Fransa'da Cezayirliler, Kuzey Afrikalılar; İtalya'da da durum böyle ve her şeyden öte ABD'de, herkes yeniden-hintlileşiyor, yeniden-afrikalılaşıyor, yeniden-araplaşıyor. Şimdi Amerika'daki Arap-Amerikalılar'ın dahil olduğu bir İslami cemaat mevcut. Bence bu tür hareketler teşvik ediliyor, yani bunların çoğunluğu belli siyasi hedefler peşinde değiller, "bırakın Türk olalım, Arap olalım" diyorlar. Bununla başa çıkabilirler, onlar, yani statüko. Ama "Hayır, hayır, hayır, öldürülmemizin bedelini istiyoruz, bakın Kızılderililer'e ne oldu, ülkeleri, toprakları, her şeyleri yok edildi, bunların bedelini istiyoruz," dediğiniz anda bu konu hakkında konuşmaktan kaçınacaklardır. Ya da Quebec ayrılıkçılarında olduğu gibi, ayrı bir devlet kurmak istendiğinde buna izin verilmeyecektir. Öyleyse, ayrılma, onarım ya da bunları kapsayan yeni bir siyasal tarza izin yoktur. Her şey, üzerinde anlaşmaya varılmış sınırlar dahilinde kalmalıdır. Ama sonunda gettolaşan etnik deneyimlerle başa çıkabilirler, bu sorun değil. O halde, Almanya'daki Türkler'in bundan sonraki kuşağına ne olacak, varolacaklar mı, bilmiyorum? Büyük sorun şu ki onlar kendileriyle temastan yoksunlar... Dillerini bilmiyorlar, sonunda Alman okullarına gidiyorlar, değil mi? İşte bunun üzerine, sonunda unutacakları gerçeğine dayanıyorlar.

M. GÜRSOY– Ve hiçbir zaman Alman vatandaşı olmayacaklar, çünkü Alman vatandaşlığı için Alman anababadan doğmuş olmak gerekiyor.

E. SAID– Denetim altında oldukları için gettolaşacaklar. Ve hepsinden öte, 60'lı ve 70'li yıllarda Panterler'in ABD'deki en büyük hatalarından biri kendi cemaatleriyle ilişki kurmak için yeterince çaba sarfetmemiş olmalarıydı. Gerçek bir taraftar kitleleri yoktu, taraftarları, siyah milliyetçiliğini savunanlardan ibaretti. Siyah olmayan bunun parçası olamıyordu. Ama işler böyle yürümez. Çoğu öldürüldü, hapse atıldı ve artık yoklar. Yani en büyük sorun bu. Bir yönden ayrı isen ve kendi kökenin olan cemaatle bağlarını koparmaktaysan nasıl bir taraftar kitlesi yaratacaksın? Bu büyük bir sorun.

* * *

VICTORIA HOLBROOK– Belki şimdi bu yeniden-türkleşme, yeniden-araplaşma ve benzerlerinin edebi söyleme nasıl yansıdığına gelebiliriz.

O. KOÇAK– Kültürel araştırmalara gelelim... "Kültürel Araştırmalar" (*Cultural Studies*) adı verilen bu tuhaf yarı-disiplin, bir Amerikan olgusu. İngiltere'de de var ama Kıta Avrupası'nda, örneğin Almanya'da Kültürel Araştırmalar diye birşey yok. Anglo-Amerikan kültüründe bu tür bir akademik araştırma dalı olmasının özel bir nedeni mi var?

E. SAID– En bariz neden, ABD'de ve İngiltere'de ana Anglosakson deneyiminden farklı, belli bir tarihsel deneyime sahip çok sayıda insan olmasıdır. Ama yerli unsurlarla da birleşiyor. Yerli Amerikalılar ya da Afrikalı-Amerikalılar diyelim. Bunlar, İstanbul'dan yeni gelmiş Türkler ya da Filistin'den çıkıp gelmiş Araplar değil, yerli cemaatlerdir. Oradalar. Bence 60'lı yıllarda büyük bir hareket vardı, yurttaşlık hakları ve belli bir tür tanınma için. Diğer Asyalı-Amerikalılar vb. bunun üzerinden devam ettiler ve bir bütün olarak kimlik sorunu büyük ulus kimliğine meydan okumaya başladı. Arthur Schlessinger, *The Disuniting of America* adlı kitabında, Amerika'nın artık Hawthorne, Melville ve benzerleri gibi yazan beyaz anglosakson erkeklerin yurdu olmadığını anlatılıyordu. Bu durumun Batı'nın herhangi bir başka ülkesinde ortaya çıktığını sanmıyorum, örneğin Fransa'da böyle bir şey yok, çünkü Cezayirliler ve Kuzey Afrikalılar yeni göçmenler ve sosyo-ekonomik açıdan toplumun alt kesimlerinde yer alıyorlar.

O. KOÇAK– Eğitim anlamında.

E. SAID– Evet aynen öyle. Amerika'da, unutmayalım, bence Amerika bu açıdan Fransa ve Almanya'ya göre hiç kuşkusuz daha demokratik. Sistem, özellikle liberal dönemde açık. 70'li yıllara kadar "Büyük Toplum" dü-

şüncesi tamamiyle toplumu dezavantajlı kesimlerin, azınlıkların, etnik cemaatlerin vb. isteklerine açmak demekti. Toplumun her kesiminden daha liberal olan üniversiteler, yeni nüfusların, yeni kadın nüfuslarının mekânı haline geldi; üniversiteli kadın sayısı son iki on yılda % 50, üniversiteli azınlık sayısı ise % 500 artış gösterdi. Kültürel Araştırmalar, belirtmeden geçmeyelim, tamamiyle akademik bir şey. Üniversiteye ait bir olgu ve üniversite dışındaki toplumla hiçbir ilgisi yok. Değişim bu çerçevede gerçekleşti, özellikle bunu medya araştırmaları ve popüler kültür araştırmaları dallarıyla birlikte düşünürsek, kültür araştırmaları yeni bir konu haline geldi.

V. HOLBROOK– Ama biz bunu, üniversiteler dışında tarihsel olarak etnik temelde belirlenmiş belli bir geçmişi, etnik merkezli bir yeniden-yorumlama, yeniden-inceleme olarak görmüyor muyuz? Bence yayılıyor. Bunu örneğin Amerikan tiyatrosunda ve kuşkusuz edebiyatta da görüyorum.

E. SAID– Ben spesifik olarak yalnızca kültürel araştırmalar olgusu hakkında soru sorulduğunu düşünmüştüm. Ama bu, tabii ki her yerde olmakta, tiyatroda, sinemada... 30 yıl önce yapılan Westernleri yapmanız artık mümkün değil, şimdi artık Kızılderililer hep iyi insanlar. Yani değişim küresel. Ama Kültürel Araştırmalar fikri tamamiyle akademiyle sınırlanmış durumda. Dışarıda fazla bir rezonansı yok. Tamamiyle akademik bir kuruluş. Harold Bloom gibi eleştirmenler diğer eleştirmenlerin neden bahsettikleri hakkında en ufak bir fikir sahibi değiller. Siyasetle, feminizmle, psikanalizle ilgilendikleri için edebiyatı tahrip ettiklerini zannediyorlar. Ama bence bu ciddi bir eleştiri değil. Bence daha ciddi bir eleştiri, kültürel araştırmaların fazla uzman işi, fazla jargonlu olduğundan, fazlasıyla özel çıkarların söylemine, söylemlerine düştüğünden söz etmeliydi. Eşcinselsen eşcinsel edebiyatı hakkında, çiftcinselsen çiftcinsel edebiyatı hakkında veya çiftcinsellik hakkında yazarsın... Çok iyi hatırlıyorum, bir öğrencim vardı, 7-8 yıl önce okumak için yurtdışından gelmiş bir öğrenci, modern edebiyatla çok ilgiliydi. Kitap okuyup araştırma yapmaya çok meraklıydı. Dört yıl içinde, sınavlarını verdi, derslerini bitirdi. Tezini hazırlama vakti geldiğinde, tez konusu hakkında kendisinin çiftcinsel olduğunu keşfettiğinden ve çiftcinsellik hakkında yazmak istediğinden başka hiçbir fikri kalmamıştı. Anlıyorsunuz değil mi? Bu artık entelektüel bir dal olmaktan çıkıp bir tür özel vitrin haline geldi. Öğretmenseniz, gelip öğrencilere kendi meselenizi öğretiyorsunuz. Bence bu feci bir şey. Kendi sınıflarımda buna gittikçe daha çok rastlıyorum; pek çok kişi bu gelişmeden beni sorumlu tutuyor. Ne de olsa ben oryantalizm üzerine yazdım, feministler, Afrikalı-Amerikalılar ve yerli Amerikalılar benden etkilenerek yola çıktılar. Bakın işte, bunun so-

rumlusu Said diyorlar; oysa pek çok açıdan kültür konusunda ben çok muhafazakârım, hiçbir zaman kuram öğretmem, 25-30 yıl önce öğretirdim, Foucault'yu, Gramsci'yi derste ilk öğretenlerdendim ama sonra bunu kestim. Çünkü insanlar başka bir şey konuşmak istemiyordu. Bence bu tam bir felaket ve tümüyle entelektüelliğe aykırı bir şey. Daha da önemlisi, entelektüelliğe aykırı olduğu gibi, bir de tarih dışı. Bence, Auerbach'tan öğrendiğime göre, edebiyat ve kültürün incelenmesi tarihsel bir daldır, kuramsal değil; belgelere, kitaplara dayalıdır ve bu kayboluyor. İşte Bloom bunu demiyor. Bloom, beni okuyun, ben size ne okumanız gerektiğini söylerim, diyor. Benim derdim insanlara okuma listeleri vermek değil, elbette bazı kitaplar diğerlerinden daha iyidir, başyapıtlar vardır ama benim öğrettiğim bu değil. Ben onlara nasıl okumak gerektiğini, nasıl eleştirel olabileceklerini, eleştirel bir aklın ne demek olduğunu, nasıl eleştirel bir entelektüel olacaklarını öğretmek istiyorum. Uzmanlar yetiştirmek beni ilgilendirmiyor. Yeni ekollerde, örneğin dekonstrüktivizmde, dekonstrüktivist oluyorsunuz; mesleğiniz, uzmanlığınız bu oluyor. Dekonstrüktivist olarak iş başvurusu yapıyorsunuz; insanlar sizi buna göre işe alıyor. Ya da diyelim feminist olarak. Entelektüel açıdan bu bir felaket. Üstelik tümüyle apolitik bir tavır; gerçek dünyadaki politikayla hiçbir ilgisi yok; iktisatla, tarihle, sosyolojiyle, hatta beğeni geliştirmekle bile hiç ilgisi yok. Yalnızca günün modasına uymak bu.

Ama söylemek istediğim bu sistemin içinde bile bir şeyler yapmak mümkün. Bence üniversite sistemi temelde, görece ütopik bir sistem, toplumla oranla belli ölçüde bir özgürlük var. Bugünkü durum üzerine eleştirel inceleme ve sorgulamalar yapmak için bundan yararlanacakları yerde, insanlar bu gülünç karnavallara koşuyorlar ve her şeyden önce jargonlara... Bana göre meselenin özü dildir. Politikacı değilim, siyasetbilimi, siyaset kuramı okumadım hiç. Ama hepsinin ortak noktası dil, dili bilinçli kullanmak. Bu yüzden dilin nasıl çalıştığını, dilin imkânlarını, nasıl kullanıldığını, dildeki değişimleri, toplumdaki değişimleri anlamak mümkün. Ve yok olan tam da bu, maalesef. Sağdan olduğu kadar soldan da kaynaklanıyor bu. Örneğin Amerika'da bugün Marksizm tamamen üniversiteyle sınırlanmış durumda. Toplumla hiçbir ilgisi yok. Bugünkü ünlü, saygın Marksistleri ele alalım. Örneğin Frederic Jameson ya da meslektaşım Anders Stephanson, onları anlamak son derece güç; tarihle, toplumla, insanla alakaları yok. Gerçi onlardan yine de çok şey öğrenilebilir ancak onların daha genç örnekleri tam bir felaket.

V. HOLBROOK– Bunun sizce yeni okuma tarzıyla bir ilgisi var mı? Metin karşısındaki o tipik modern hazzın yok oluşu, okumadaki hazzın yok

oluşu ve böylece evrensel bir deneyime açılan okurla yazar arasındaki temasın yok oluşuyla...

E. SAID– Bu çok önemli... Bir kere, artık "yazar" kalmadı; okuduğun şey bir anlamda kendin, kendi merakların oluyor. Üstelik çok daha az okunuyor. Birçok kişi Foucault'yu taklit edip söylemlerden falan söz ediyor. Ama Foucault'yu harekete geçiren durmak bilmeyen bir bilgi birikimiydi; tüm kitaplarla ilgilenirdi, son döneminde değilse de, hapishaneler üzerine olan kitabına kadarki dönemdeki "büyük" Foucault. Ama burada böyle bir şey söz konusu değil, haz ortadan kalkmış, her şey bir meslek olarak yapılıyor, profesyonelce. Seninle metin arasında bir ilişki yok, çünkü metin senin yaratığın, metin sensin.

V. HOLBROOK– O halde yabancılaşmaya karşı bir teselli getirilmiyor...

E. SAID– Kesinlikle. *İroni* yok, herkes dilden, sanki dil bir gerçekliğe tamı tamına denk düşüyormuş gibi bahsediyor, bu ilişkideki abesliğin, muallaklığın hiç farkında değiller. Ya da biçim meselesini ele alalım; kimse artık biçimlerden bahsetmiyor, romanın biçiminden... Lukacs'ın *Roman Kuramı*'na bakacak olursak, özellikle ironi üzerinedir. Bu kitap çok güçlü bir toplumsal ve siyasi deneyimden çıkıyor: 1. Dünya Savaşı, Marksizm'e yaklaşmak vb. Bugün Amerikan üniversite çevrelerinde böyle bir kitap yazılamazdı. Çok zor. Ayrıca pek çok insan büyük konulardan korkuyor. Bu yüzden bir kitap yazıp da adını *Kültür ve Emperyalizm* koyduğumda, buna şüpheyle yaklaşılıyor: Kültürden, emperyalizmden kastın ne? Sonra da haydi şunun ya da bunun söyleminden konuşalım, diyorlar.

O. KOÇAK– Ben de bu konuya gelecektim; Yeats ve sömürgecilik üzerine makaleniz ne tür tepkiler aldı?

E. SAID– Bu, İrlanda'da yapmış olduğum bir konuşmanın metni. Daha sonra yayınlandı.

O. KOÇAK– Eagleton ile birlikte...

E. SAID– Eagleton ve Jameson sonradan kitaba eklendiler. O sırada *Kültür ve Emperyalizm* üzerinde çalışıyordum ve Sligo'da Yeats üzerine konuşmanın uygun olacağını düşünmüştüm... Aldığım tepkiler arasında çok ilginç bir ayrım olduğunu düşünüyorum. İrlanda'da bugün iki ekol var; kitabı yayınlayan Field Day'in temsil ettiği insanlar, Brian Freel, Seamus Heany, yine bir şair ve eleştirmen olan Tom Paulen gibileri, bu insanlar İrlanda tarihini yeniden gözden geçirmekle ilgileniyorlar, ama onlar için İrlanda tarihi baskının tarihi. İrlanda'nın Avrupa'daki tek sömürge oldu-

ğunu düşünüyorlar. Bu yüzden benim *Oryantalizm*'im gibi kitapları, Fanon, Walter Rodney, inanması güç ama Ali Şeriati gibi isimleri, tüm bu yazarların kitaplarını kendi deneyimleriyle ilgili sayıyorlar. Bu insanlar söylediklerimle çok ilgilendiler. Yeats, son yıllarında faşist olmasına karşın – gerçi her zaman bir tür kültürel milliyetçiydi– İrlanda bağlamında, Protestan olduğu halde İngiltere karşıtı olduğu için, milli şair olarak algılanıyordu. Benim ilgimi çeken buydu. Ve onların milli şair kavramının, sömürgelikten kurtuluş ve bağımsızlık çağında nasıl Hindistan'da Tagore gibi, Şili'de Neruda gibi diğer milli şairlerin ortaya çıkışına denk düştüğüydü. Bu anlamda dinleyicilerin yarısı söylediklerimi hoş karşıladı. Bir de İrlanda'da yükselmekte olan, dinci denen grup vardı. Bunlar bir ölçüde İrlanda hükümetinin politikalarını temsil ediyorlardı: Geçmiş geçmiştir, bu bizi endişelendirmesin, artık bağımsız bir devletiz; baskı, Kuzey İrlanda, bütün bu sorunları anlaşmayla çözebiliriz. Oysa İrlandalı deneyiminin özü bunlar değil. İrlanda deneyimi, İngiltere gibi, Fransa gibi Avrupalı bir deneyimdir. Bir sömürge tarihi değildir İrlanda tarihi. Sömürge dönemi yaşanmış olsa da bu o kadar önemli bir dönem değil. Onlara göre benim söylediklerim çılgınca şeyler. Yeats'i salt bir sanatçı, bir modernist –Yeatst tabii ki bir modernistti– olarak ele almamak, küresel dekolonizasyon sürecinin parçası olarak düşünmek, onlar için kabul edilemez bir şey. Bana, Yeats'i politize ettiğimi söylüyorlar. Yeats zaten politize olmuş durumda. Anlıyorsunuz ya, bu başka bir tarz. Ama iki ekol bu konuda çarpışmaya girmiş durumda.

O. KOÇAK– Amin Malouf, Tahar Ben Jelloun, hatta Rushdie gibi, genel olarak Üçüncü Dünyalı olan romancılar hakkındaki fikrinizi öğrenmek isterdim. Mesela Jameson'ın yaptığı gibi başlı başına bir kültürel olgu gibi alınabilecek bir "Üçüncü Dünya Edebiyatı"ndan söz etmek doğru olur mu?

E. SAID– Çeşitli türleri var. "Yeni kozmopolitler" denenlerin çok önemli bir rol oynadığı uluslararası bir okur pazarı var. Ishiguro, Rushdie, Nadine Gordimer, Derek Walcott... Hiçbirini küçümsemek istemiyorum, hepsi birinci sınıf yazarlar. Garcia Marquez gibi bir iki Latin Amerikalı yazar var, bir iki Afrikalı, bir iki Hintli var, örneğin Hanif Koureishi. Fransa'da da bulunan bu yazarları bir elin parmaklarıyla sayabilirsiniz. Tahar Ben Jelloun geçen yıl Goncourt ödülünü kazanmış Lübnanlı bir yazar; bilmiyorum Amin Malouf'un işlerini biliyor musunuz? Bunlar iyi yazarlar, belki Orhan Pamuk da bu gruba dahildir, emin değilim. Bu grubun hemen dışında çok çok iyi olan başka yazarlar var, ama onlar bu gruba dahil olamıyorlar. Örneğin Batı'da çok az Arap yazara ilgi gösteriliyor. Bunun paranoya olduğunu düşünmüyorum. Arap ve İslam kültürüne karşı özel bir düşmanlık var. Bazı

şeylere izin verilmiyor. Bu kitapların hiçbir zaman çevrilmeyeceği anlamına da gelmiyor. Latife Tekin'in kitabı çevrildi ama bulamıyorsunuz. Hakkında hiçbir tanıtım yapılmıyor. Burada siyasal ve ideolojik baskıların çok önemli bir rol oynadığını düşünüyorum. Bu baskılar nelerin kabul edilebilir olduğuyla ilgili. Örneğin Arap dünyasında koca bir feminist yazar grubu var, aralarında yegâne kabul edilebilir olanı şimdi Amerika'da yaşayan Neval el Seddavi. Onu da Arap dünyasında kimse okumuyor, oysa çok daha fazla okunan başka insanlar, kadın yazarlar var. Dört yıldır bir Arap ve Amerikan yazarlar toplantısı düzenlemeye çalışıyoruz. Parayı toplamak olanaksız, kimse sponsorluğunu üstlenmek istemiyor. PEN işi kotarmaya gönüllü ama parası yok, dolayısıyla parayı bizim bulmamız gerekiyor, biz de Arap kültürü tehlikeli addedildiğinden para toplayamıyoruz. Size bir hikâye anlatayım: Necip Mahfuz Nobel ödülünü aldığında herkes afallamıştı. Oysa birkaç yıl önce yayıncım Pantheon, bana Üçüncü Dünya'dan bazı romanlar yayınlamak istediğini söylemişti. Ben de listenin başına Necip Mahfuz'u koydum. Bir Arap'ın yazdığı herhangi bir şeyi basmamaya karar verdi. Arapça'nın tartışmalı bir dil olduğunu söyledi. Çünkü Allahüekber, Allah gibi kelimeler, kimsenin değmek bile istemediği terörist, fanatik, radikal kelimeler. Bu bence çok güçlü bir siyasal neden. Bir de bizim, Türkiye'de sizin tanımadığınız bir sorunumuz, İsrail sorunu var. Bütün Arap yazarların İsrail karşıtı oldukları düşünülüyor. Bu doğru. Bütün Arap yazarlar gerçekten de İsrail karşıtı. Çok az Arap yazar İsrail'le işbirliği yapmaya yanaşıyor. Barıştan sonra bile.

M. GÜRSOY– Bizim de benzer bir sorunumuz var. Türkiyeli bazı yazarların çeviri haklarını Avrupalı yayıncılara satmaya çalışıyorum. Bu yazarların kendi önyargılarına uygun olmasını istiyorlar. Böyle olmadığı zaman bu yazar onlara fazla karmaşık, fazla incelikli geliyor.

E. SAID– Arapça'da incelikli olmayan bir yazarın bulunması mümkün değil. Sizinki gibi çok uzun, iki bin yıllık bir edebiyat geleneğine, uzun bir şiir geleneğine sahibiz. Günümüzün başlıca Arap şairleri, Adonis, Mahmud Derviş, hiç çevrilmiyor! Fransa'da çevriliyorlar ama ABD ve İngiltere'de çevrilmiyorlar. Onlara dokunmuyorlar bile. Çünkü fazla incelikli geliyor ve çılgın, terörist köktendinci imgesine destek sağlamıyorlar.

O. KOÇAK– Bu, Amerika'daki Yahudi varlığının gücüyle de ilgili olabilir.

E. SAID– Belki. Bu bir sorun. Şimdi "barış" döneminde... Size bir örnek vereyim: Amerikan üniversitelerinde bilmem kaç tane Ortaçağ araştırmaları programı vardır. Ama Endülüs hiçbirinde okutulmaz. Asla. Hiçbir zaman

yer almadı. 1492! Amerika'nın keşfini kutluyorlar ama *reconquista*'yı ve Müslümanların 1492'deki yenilgisini tartışmıyorlar. Bunun Yahudilik olduğunu sanmıyorum, bu bir Hıristiyanlık aynı zamanda. Aynı zamanda bir Hıristiyan önyargısı. Ama İsrail'in varlığı bu önyargıya katkıda bulundu, çünkü İsrail lobisi, Arap imgesini ya da Amerika'daki müslümanlar imgesini, çılgın, köktendinci Türkler, İranlılar gibi imgeleri korumakta çok kararlı... Medyada da görünüyor bu, dünyanın bu bölgesi hakkında hiçbir şey yazılmıyor. Gazetelere baktığınızda, hatta sizin Türk gazetelere bile baktığınızda, her gün Ortadoğu ile ilgili bir şey olduğunu, ama daima İsrail'in bakış açısından yansıtıldığını görüyorsunuz. İsrail karar veriyor, Amerika da Suriye'ye terörist olduğunu söylüyor, vb. Ama bu ülkelerde ne olup bittiği hakkında hiçbir habercilik yok. Kimse bilmiyor. Türkiye hakkında hiçbir haber çıkmıyor, asla. İlgi odağının dışında sayılıyor.

O. KOÇAK– Amerikalı solcular bile ikircikli. *The Nation* gibi çok köklü bir sol derginin bile sayfalarına bakacak olursak...

E. SAID– Ah! Hayatımın öyküsünü anlatıyorsun. Sana bir örnek vereyim: Sürekli olarak yeni genç yazarlar arıyorlar, ben de tesadüfen şu *Tikkun* adlı Amerikan Yahudi dergisinin yönetmenliğini yapan adamın yazdığı aptal kitap hakkında harika bir eleştiri yazmış olan çok parlak, genç bir Mısırlı yazarla tanıştım. Bana *Nation*'a yazmak istediğini söyledi, ben de dergiyi aradım, ne de olsa derginin yayın kurulundayım, hepsini tanıyorum. "Tamam, biz ararız," dediler ve aramadılar. *Nation*'a 30 yıldır yazmakta olduğum halde bana da aynı şeyi yapıyorlar. İnanılır gibi değil. Sol, sağdan daha kötü. Bunu daha 60'larda görmüştüm. İsrail sorununu solun sorunlarına bulaştırmak istemiyorlar. Solun dörtte üçü Yahudi; İsrail'i destekliyor olmasalar da uğraşmak istemiyorlar. Ben de, gelip Vietnam hakkında ya da Nikaragua, Küba hakkında konuşacaksan Filistin hakkında da konuşmalıyız, diyorum. Yok, bunun hakkında konuşmayacağız. *Nation*'ı bir yana bırakın, *New Left Review*'a bakın. Orada dört beş yazı yayınladım, onlara para verdim, onları iyi tanırım; hepsi, Perry Anderson, Robin Blackburn dostlarımdır. Bugüne kadar hiçbiri İslam dünyası hakkında bir şey yazmadı, hiçbir şey. Batı Marksizmi ile ilgililer. Son derece Avrupa merkezciler.

M. AHISKA– Dışlama ve dışlanma çok iyi tanıdığımız ve bildiğimiz bir şey. Ama burada başka bir sorun daha var. Bu dışlanma, Filistin'in, sanki bir bütün olarak varoluyormuşcasına, sanki yerel bir kültür çelişkisiz olarak, çatışma, hiyerarşi ya da iktidar mekanizmaları olmadan varolabilirmişcesine, homojen bir şey olarak tanımlanmasına da katkıda bulunuyor...

E. SAID– Kesinlikle, kesinlikle... Tam da bu yüzden *Oryantalizm*'in İs-

lam dünyasında "Batı"ya bir saldırı olarak okunmasından rahatsız oldum; çünkü oryantalistlerinkinin bir ayna imgesini andıran, tıpkı İslam'ın sanıldığı gibi homojen, çelişkisiz bir Batı olduğu fikrini yansıtıyordu. Dolayısıyla şu Huntington'un ortaya attığı ve herkesin konuşmak ya da hiç değilse dinlemek istediği uygarlıklararası çelişkiler sorunu üzerine konuştuğumda, ben uygarlıklar değil, tanımlar arasındaki çelişkiler üzerine konuşuyorum. Büyük sorun Batı'nın nasıl tanımlanacağı. Bu kararları kim veriyor? Türkiye olsun, Filistin olsun, Fransa olsun her toplumda hangisinin gerçek Türkiye, Filistin ya da Fransa olduğuna ilişkin müthiş bir iç tartışma yaşanıyor. Chirac'la de Gaulle'ün Fransası mı, yine Fransa'nın bir parçası olan mülksüzlerin ve Cezayirliler'in Fransası mı? Bugün dünyadaki bütün toplumlarda, o toplumun gerçekte ne olduğu hakkında devasa bir tartışma sürdürülüyor. Benim "NATO dünyası" diye adlandırdığım dünyada, dünya homojen terimlerle tarif ediliyor. Bir Batı var ve sanki herkes bu geleneğin ne olduğunu biliyormuşçasına, Batı'nın İbrani-Hıristiyan geleneğinin varisi olduğu kabul ediliyor. Buna, bu tartışmanın taraflarından biri olan ve size o özün ne olduğunu söyleme iddiasında olan bir Harold Bloom da dahil. Bloom, insanların içinde yaşadıkları toplumun tanımı ve kaderi üzerinde mücadele verdiklerini tamamen göz ardı ediyor.

M. AHISKA– Belki bu söylediklerinizi anlatı meselesine bağlayabiliriz. Çünkü, sanırım *Critical Enquiry*'de yayınlanan bir yazınızda, John Berger'in *Another Way of Telling*'inden bahsederken anlatının da sorunlu olduğundan söz ediyordunuz. Kimdir anlatının özneleri, bir bütün olarak Doğu'nun anlatıları mı bunlar, ya da Güney'in mi?

E. SAID– Çizmeye çalıştığım ayrım, kabul edilmiş ya da resmi anlatılarla gayri resmi olanlar arasındaydı. Her toplumda bir resmi kültür vardır. Eminim bu Türkiye için de geçerlidir. Başka bir deyişle, büyük kahramanların kimler olduğu, kuruluşun nasıl olduğu, cumhuriyetin nasıl meydana geldiğine dair resmi bir öykü. Bir şair olarak değil tarihçi olarak yazan Adonis, *Istikrar ve Değişme* diye çok ünlü bir kitap yazdı ve burada İslam kültürünü, istikrarlı olan, resmi anlatı açısından ve bu anlatıya kendileri de İslam ya da Arap edebiyatının bir parçası olan mülksüzleştirilmişlerin, sarhoşların, muhaliflerin, azınlıkların yaptığı katkılar açısından inceledi. Anlatı sorununun bu perspektiften ele alınması gerekiyor. Bana gelince ben bunun bilincine varıp 1983'te İsrail'in Lübnan'ı işgalinden sonra yazdım, *London Review of Books*'ta yayınlandı. "Anlatı izni" dediğim bir şeyden bahsediyordum, bazı anlatıların hoşgörülmesine, diğer bazılarının hoşgörülmemesine yol açan bir izin... Filistin anlatısının ilginç yönlerinden biri, hiçbir zaman hoşgörülmemiş olmasıdır. Kişisel terimlerle konuşayım, Filistin hak-

kında ne zaman bir konuşma yapsam, her şeye en baştan başlamak zorundayım. Kudüs'ün üç bin yıllık tarihini farzedemem, oysa tarihe bakacak olursanız Yahudiler üç bin yıldır Kudüs'te değillerdi; 1. yüzyılda 120 yıl sürmüş bir krallık vardı, şimdi de 1948'den, gerçekte 1967'den beri oradalar. Ama Kudüs, Yahudi halkının ebedi başkenti olarak ortaya konuyor ve bu onay gören bir anlatı oluyor.

V. HOLBROOK– Bu da bizi, başlangıçta değindiğiniz, aydınların temel bazı ilkelere bağlanmaması sorununa geri getiriyor. Hobsbawm, sanırım *New York Review of Books*'ta yazdığı bir yazıda, Pakistan'ın 1000 yılı gibi yazılar ve bunun ima ettiği geçmişin inkârı üzerine bir yazı yazmıştı. Dünyanın, çoğu halkın Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası olmuş gibi göründüğü bu bölgesinde, halklar geçmişlerini ancak imparatorluğun üzerinden atlayarak kuruyorlar. Herkes kadar Türkler de...

E. SAID– Sorun, bunun hiç bitmez bir iş olduğunu kavramak. Bir anlatıyı bir kere anlattığınızda iş bitmiyor. Habire üzerinden geçmek gerekir. Aydınların asıl işinin de bu olduğunu düşünüyorum; varolan normları habire sorgulamak. Ulusal kimlik mücadelesinin dışında durmanız gerekiyor. Çünkü eninde sonunda bence sorun kim olmak istediğiniz. Bir ölçüde, imha edilmek üzereyseniz, yine de bir rol oynuyor, tanıklık ediyorsunuz demektir. Ama tanıklığın da ötesinde, ulusal anlatı bir kez yerli yerine oturduğunda, bir noktada zaten hep yerli yerindedir, o zaman aydının işi onu sorgulamak ve orada çatışan tarihler, tarihin bastırdığı, tarihte yitirilen hakkında sorular sormaktır, diye düşünüyorum. Benjamin'in tarihin muzafferlerin tarihi olduğu yolunda harika bir cümlesi vardı; tarihçinin görevi, bu muzaffer resmi geçidin daima kurbanların çökertilmiş gövdeleri üzerinde yapıldığını hatırlatmaktır. Bu duyarlığa sahip olmanız gerekir. Bu yüzden anlatı ve kimlik, hiç değilse benim için, hiç bir zaman istikrarlı birşey olmadı; çünkü bunların içinde kısılıp kalabilirsiniz, aygıtın bir yaratığı haline dönebilirsiniz. Çünkü kimlik ve anlatı tabii ki, hükümet için, toplumsal yetke için, devletin siyasal iktidarı için merkezi bir rol oynuyor.

M. GÜRSOY– Bir başka şekilde anlatmak da giderek güçleşiyor. O kadar çok gürültü var ki...

E. SAID– Yalnız o değil, Berger'ın sözünü ettiği başka türlü anlatma biçimi, hiçbir zaman resmi anlatılar gibi yalın ve ardışık olamaz; kırılması gerekir, içinde büyük delikler barındıran, icatlar içeren bir anlatı olması gerekir. Bu anlattığınızın icat edilmiş bir şey olduğuna işaret etmeniz gerekir; altın çağ efsanesi, ihanete uğrayan kahraman efsanesi; aydınların bütün bunlara kuşkuyla bakması gerekir. Bunu yapmak çok zordur. Nerede yapa-

caksınız? Buna ayrılmış bir yer yok.

O. KOÇAK–*Beginnings* adlı kitabınızda İslam geleneğinin romanla ve roman teknikleriyle uyumsuz olduğunu yazdınız. Bunu biraz açar mısınız; İslam toplumlarında romandan farklı, belki daha geniş bir anlatı tekniği yok mu?

E. SAID– Anlatı mı? Ben romandan söz ediyordum... Benim anladığım kadarıyla gerçekçi Avrupa romanı öncelikle İngiltere'ye, daha sonra Fransa'ya, sonra Almanya'ya, daha da gecikmiş olarak İtalya'ya ve elbette Amerika'ya özgüdür ve temelde orta sınıfın ortaya çıkışı ile bağlantılı olarak burjuva yanılsamalarını eleştirmeyi hedefler. Nedir bu yanılsamalar? Madam Bovary'nin ve elbette Don Kişot'un büyük örneklerini oluşturduğu, içinde yaşadığınız dünyadan farklı bir dünyaya sahip olabileceğiniz yanılsaması. Başka bir dünya icad edebilirsiniz. Don Kişot bir Ortaçağ dünyası yaratmak ya da yeniden yaratmak istiyordu. Madam Bovary bir moda, güzellik ve yücelik vb. dünyası yaratmak ya da yeniden yaratmak istiyordu. Roman, onun yenilgisini ama aynı zamanda yanılsamalarını da gösteriyor. Yani dünyaya bir şeyler ekleme olanağı son derece cazip bir şey. Madam Bovary'yi yalnızca sonunda başına ne geldiğini öğrenmek için değil, hayatı boyunca neler yaptığını öğrenmek için, *Büyük Umutlar*'ı Pip'in neler yaptığını öğrenmek için okuyoruz. Ama buna İslam geleneğinde rastlamıyoruz. *Binbir Gece Masalları*'na dönecek olursanız, anlatı, gerçekliği süslemekle ya da bir süre için askıya almakla bağlantılıdır; zamansal bir sanattır ama içinde bulunduğumuz dünyanın yerini almaya kalkışmaz. Çünkü içinde yaşadığımız dünya tamamlanmış bir dünyadır. Kuran'ın karşılaştırılamazlığı kavramını, "icaz" kavramını kullandım. Dünyaya bir şey eklemeye icazeti olan tek şahıs tabii ki Tanrı'dır. Toplumla ilişkileri romanınkinden çok farklı bir sürü anlatı biçimi vardır, ama ben tanımımda çok kısıtlı bir şey olan romanı kastediyordum.

O. KOÇAK– Burjuva yanılsamalarının eleştirisi anlamında roman...

E. SAID– Ama yanılsamanın da temel bir rolü vardır ve bu kurumsal bir biçim kazanmıştır. Herkesin roman diye tanıdığı ve ciddiye aldığı biçim. 19. yüzyıl başında insanlar kesinlikle yalnızca eğlence olsun diye okumuyorlardı. Bunun bir karşılığını İslam dünyasında görmüyoruz. Roman bir toplumsal sınıfla bağlantılıdır. Kanımca aynı zamanda bir imparatorluğun sonu ile bağlantılıdır. Konusu mülk edinmektir, mülkiyettir. Ne anlatır romanlar? Evliliğin güçlenmesini ve mülkiyetin pekişmesini. Bu gelenekte her roman bunlarla uğraşır. *Leyla ve Mecnun* ve *Kelile ve Dimne*'nin bunlarla hiç ilgisi yoktur. Bunların böyle acil bir toplumsal bağlantıları yoktur ve

bir sınıf deneyimini örneklemekten edinilen toplumsal otoriteye sahip değillerdir.

M. GÜRSOY– Bugün işitilebilmesi için anlatının alması gereken biçim nedir?

E. SAID– Çok zor bir soru. Gerçekten bilmiyorum. Bence bizim anladığımız şekliyle roman aslında artık ölü bir biçim. Artık roman okumuyorum. Rushdie'ninki gibi bugünlerde okunan gerçekten ilginç olan yapıtlar, farklı türlerin yeni bir alaşımına yaslanan yeni bir tarihsel yazı tarzı: Gazeteler, reklamcılık, sağduyu ve bütün bunlar geleneğin dışından yazılıyor. Bir İngiliz gibi yazmıyor, Lukacs'ın sözünü ettiği klasik romanın temelini oluşturan ve milliyetçi olan, milleti kuran gerçekçi gelenek... Nedir *Geceyarısı Çocukları*'nda kurulan ulus? Belki Hintlilik.. Ama son derece ironik. Yani romanın süren öneminin abartıldığını düşünüyorum. Başka anlatı biçimleri bence daha ilginç. Örneğin kadınların anlatıları, roman çok seyrek olarak kadınların anlatısı oldu. Hep kadınların erkekler tarafından öldürülmesi hakkında oldu. Bunlar burjuva düzeni ile ilgili büyük biçimler. Dolayısıyla artık romanla ilgilenmiyorum. Farklı tarihsel yazı tarzları var; tabiyet altındakiler üzerine yapılan araştırmalar, belgesiz tarih çalışmaları, sözlü tarih, telafi edici tarih, siyasal yazı, mahrem yazı, aile anlatıları hakkında başka bir anlatma tarzı, bütün bunlar bence romandan daha önemli. Roman bence ticari olarak abartılan bir biçim. Popüler başarısının yanı sıra oluşturulmuş bir pazar var; biliyorsunuz insanlar uçaklarda roman okuyor. Meksika'da insanlar otobüslerde hâlâ Garcia Marquez okuyorlar, yani basit insanlar. Ama o da klasik roman yazmıyor, karışık bir biçim.

* * *

O. KOÇAK– Hobsbawm'ın son kitabı *Aşırı Uçlar Çağı* hakkındaki yazınızda onu Avrupa merkezci karamsarlığından ötürü eleştiriyorsunuz?

E. SAID– Hobsbawm'ın dünyası entelektüel olarak gerçekte Rus devrimi, soğuk savaş ve soğuk savaşın sonu ile tanımlanmış bir dünya. Latin Amerika hariç tutulacak olursa diğer ülke ve yerlerde olup bitenler onu ilgilendirmiyor, onun için önemli değil. Örneğin milliyetçiliği sevmiyor. Ben de milliyetçiliği sevmiyorum ama içinde yaşadığımız dünyanın öyküsü bu. Onun buna bakış açısı çok farklı. İlgilenmiyor. Onu eleştirmemin nedeni ona çok hayran olmam; büyük bir tarihçi olduğuna inanıyorum ama kimse

mükemmel değildir. Başka bir şey de, tarihte kültürün rolü ile ilgilenmemesi. Kültür ona göre ekonominin bir sonucu. Diyelim Güney Afrika'da insanları dürten, koşturan şeyle ilgilenmiyor; Güney Afrika'da olan biten ekonomik terimlerle anlaşılamaz. Ekonomi tabii önemli, ama ırk ayrımı, ulusal bir önderin önemi, siyasal olduğu kadar kültürel ilkelere de yaslanan bir hareketin yaratılmış olması onu ilgilendirmiyor; hakkını verdiğini düşünmüyorum.

RUŞEN ÇAKIR– Ben İslami hareketler üzerine çalışıyorum ve bunların *Oryantalizm* ve İslam'ın oryantalist yorumlarından çok etkilendiğini gözledim.

E. SAID– Oryantalizm'in yeni baskısına, kısa bir versiyonu *Times Literary Supplement*'te yayınlanan bir Sonsöz ekledim. Burada İslamcıların benimsediği İslamiyet'in, oryantalistlerinkine çok benzediğini söylüyorum. Aynı dili konuşuyorlar. Bir anlamda, benim her ikisini birden eleştirme tarzım bu. Oryantalistler söz konusu olduğunda benim metinsel İslam dediğim bir şey hakkında konuştuklarını ve metin okumasından hareketle bir İslam resmi oluşturduklarını, toplumun ve tarihin dinamikleriyle, tarihsel bağlamla ilgilenmediklerini iddia ediyorum. İslamcılar söz konusu olduğunda ise Kuran'ı yalnızca kelime anlamıyla, Arapça'da "harfi" dediğimiz tarzda okuyorlar ve metin yorumunun sorunları hakkında çok az fikirleri var. Bir hadisi düz bir önerme olarak okuyamazsınız. Tabii okuyabilirsiniz isterseniz, zaten İslami gelenek de bunu teşvik ediyor ama modern bir insan olarak metinlerin nasıl iş gördükleri, neleri dışarda bıraktıkları, kelimelerin nasıl yan yana geldiği hakkında çok fazla şey biliyoruz. Her iki durumda da benzer bir safdillik ve zevksizlik var.

R. ÇAKIR– Ama sorun İslamcıların anti-emperyalist olduklarını iddia edip, emperyalist olan oryantalistlerin yorumlarından etkilenmeleri. Emperyalizme karşı emperyalist akıl yürütmelerle iş görülebilir mi?

E. SAID– Baştan aşağı saçma. Tıpkı Batı'ya karşı modern silahlarla mücadele eden Saddam Hüseyin gibi. Bütün ordusu, elektronik cihazları da dahil olmak üzere ABD tarafından donatılmıştı; bu sayede Körfez Savaşı sırasında Amerikalılar bütün iletişim sistemlerini biliyorlardı. Gülünç. Yani eleştirel bir gelenekleri yok. Bu da Olivier Roy'nın kitabında belirttiği gibi siyasal İslam'ın başarısızlıklarından biri...

R. ÇAKIR– Siyasal İslam'ın başarısızlığından söz edilebilir belki ama şimdi Ortadoğu'da siyasal İslam ideolojik bakımdan popüler bir hareket.

E. SAID– Türkiye'yi bilmiyorum ama Arap dünyasında belki iki yıl önce

kazandıkları başarıları şimdi de kazanmakta olduklarından kuşkuluyum. Mısır'da böyle olmadığını biliyorum. İnsanların Hamas ve İslami Cihad'la ilgilenmelerinin nedeni bunların İsrail'le savaşmakta olmaları, yoksa yeni bir vizyon sunduklarından değil, bir vizyonları yok. Dolayısıyla ne tür bir başarıyı temsil ettiklerini kestirmek güç. Bir başarıyı temsil ettiklerini sanmıyorum, daha önce konuştuğumuz gibi muhalefet ve direnişi temsil ediyorlar. Ama bunun çok kalıcı olabileceğini sanmıyorum.

R. ÇAKIR– Ama şimdi Arap milliyetçiliği daha canlı. Bunun da bir anlamda İslamcıların başarısı olduğunu düşünüyorum.

E. SAID– Geçici bir başarı. Bütün Arap milliyetçileri kendilerini halkla yeniden bağlantılandıracak bir dil arıyorlar. Ama devletle özdeşleşmiş oldukları için gözden düşmüş durumdalar. Saddam Hüseyin sosyalist bir devrimci gibi konuşuyor. Kim inanır? Demek ki bir Arap milliyetçisi iseniz onun dilini kullanamazsınız, güne uygun olan dili kullanmanız gerekir. Örneğin Mısır'daki durum: Neyi kasdettiğinize bağlı; yalnızca Müslüman Kardeşler'den ya da İslami Cemaat'ten bahsediyorsanız, bu bir tür İslam. Ama *Şark* gibi bazı gazetelerin temsil ettiği ve İslamcı akımlarla bağlantılı olmayan daha geniş, bağımsız bir İslam da var. Burada bu eğilim Arap milliyetçiliğinin yerini aldı. Bu eğilim, anti-emperyalist, anti-İsrail, hükümete karşı, "nizam"a karşı eleştirel olan farklı bir İslam türü...

R. ÇAKIR– Arap milliyetçiliğine katılanlar arasında bir sürü müslüman olmayan insan vardı. Arap milliyetçiliğinin İslamcılaşmasında müslüman olmayan taraflar dışlanacak mı?

E. SAID– "Müslüman olmayan"dan ne kastettiğinize bağlı. Bazı Hıristiyanlar gibi nüfus kâğıtları gereği tesadüfen müslüman olmamış olanların katılmasını engellemez. Bir örnek vereyim: Ürdün'de, Filistin'de İslamcı hareketlerin bir parçası olan gayri müslimler var. Ben de, müslüman olmadığım halde İslami eğilimden sayılıyorum. Ama bir bütün olarak cemaatlerden, Hıristiyanlar'dan, Aleviler'den, Dürzi'lerden söz ediyorsanız, durum farklı. Ulusal azınlıklar konusu tamamen ertelenmiş durumda, kimse bundan konuşmuyor. Irak'ta olanlardan, Irak-İran savaşından, Kürt meselesinden ötürü kimse konuşmak istemiyor. Her şey şimdi kendisine yeni bir yuva arıyor, bu yeni yuva da İslam. Örgütlü bir hareket olarak İslamcılık'tan çok, İslamileşme'yi kastediyorum. Bence bunun olumlu bir yanı da var. Laik bir insan olduğum için onlara karşıyım, ama toplum içinde, en sonunda birbirleriyle konuşmaya başlamış olan eski laik sol ile İslami eğilim arasında bir diyalog oluştu; Arap dünyası için tamamen yeni bir bağlantı. En uçlarda en aşırı hareketlerin, merkez ve sağda ise özel iş dünyası ile ordu ve

devletin yer aldığı bu toplumlarda bunun göreli bir iyilik olduğu söylenebilir. Çünkü seçenekler bunlardan ibaret. Bunlarla başa çıkamazsınız. Arap dünyasında devlet temelde faşist bir devlettir. Bu durum, daha iyi. Ben laik biri olduğumdan bu gelişmeden hoşnut değilim ama ben bir azınlığım, bir kişiyi temsil ediyorum.

R. ÇAKIR– Başka bir soru sormak istiyorum. Daha önceki bir konuşmamızdan, şimdiki barış sürecine karşı olduğunuzu, ancak barıştan yana olduğunuzu anladım.

E. SAID– Evet... Şimdiki barış sürecini ABD'nin ve İsrail'in iktidarı ile özdeşleştiriyorum. Barış ya da barış süreci terimleri adı altında benim için kabul edilmez olan koşullar dayattılar. Birincisi de nihai statünün tartışılmaması.... Tarihte bir ara çözümün, ne tür bir hedefe doğru ilerlendiği hakkında herhangi bir tasavvur olmadan kabul edildiği vaki olmamıştır. Hiçbir tasavvur yok. Kahire'de yaptıkları geçici anlaşmaları belgeleyen Oslo belgeleriyle şimdiki duruma bakın. Nihai statünün en önemli konuları hakkında, mülteciler, Kudüs, egemenlik, sınırlar, toprak, su, yerleşimler hakkında en ufak bir tartışma yok; tek bir söz bile... Her şey ertelenmiş. Bu arada İsrail, üstelik de oturup duran FKÖ'nün onayıyla yerleşimlerin sayısını artırdı, Kudüs'ten daha büyük bir toprak parçasına el koydu, mültecilerin geri dönememesini garanti altına aldı, Oslo'yu bile uygulamaya koymadı.

R. ÇAKIR– Sizce Yaser Arafat niçin bunu kabul etti?

E. SAID– Bilmiyorum, kendimce bazı fikirlerim var. Bence, benim kanaatimce, birincisi, Körfez Savaşı'ndan sonra, daha doğrusu 1982'de Lübnan'dan kovulup Tunus'a gittiğinden beri, başka seçeneğinin kalmamış olması. İkincisi, otuz yıl boyunca dışlanmış bir hayat yaşadıktan sonra artık kabullenilmek istiyordu. Beyaz adamın ona, "Sen makbulsün. Bir terörist değilsin," demesini istiyordu. Tarihte başka hiçbir ulusal kurtuluş önderi böyle bir şey yapmamıştı. Bütün geçmişinden vazgeçiyor. Mandela, Güney Afrika'nın başkanı oluncaya kadar silahlı mücadeleden vazgeçmedi. Hiçbir zaman "Tamam, silahlarımızı bırakıyoruz," demedi. İrlandalılar da bunu yapmayı reddediyor. Arafat yaptı. "Karşıyız," dedi. Sanırım kabullenilmek, Amerikalılar'ın bağrına basılmak ve geleceğinin teminat altına alınmasını istedi. Bir çıkmaz sokaktaydı. Bence gerçekten tercih edilmesi gereken, Nasır'ın 1967'de yaptığıydı, istifa etmek. Halkına, bize sunulan bu, isterseniz kabul edeceğim ama yardımınıza ihtiyacım var, istemiyorsanız, istifa edeceğim, demek. Ama bunu yapmadı. Her şeyi kimseye danışmadan, gizlice yaptı. Ondan sonra 28'i işgal altında geçmiş 50 yıllık mülteci hayatından yorgun düşmüş halkına bunları sundu. Ve halkına bunun büyük bir zafer ol-

duğunu söylüyor. Yalan söylüyor.

R. ÇAKIR– Ya sizin tavrınız?

E. SAID– Onları sürekli olarak eleştiriyorum.

R. ÇAKIR– Ama parlamentodaydınız...

E. SAID– Evet, ve 1991'de, Madrid'ten sonra istifa ettim. Aslında Madrid'ten de önce; Amerikalılar'ın ve Şamir'in dayattığı Madrid formülünü kabul ettiklerinde. FKÖ'nün temsil edilmesine bile izin verilmedi. İsrailliler ekibi kendileri seçtiler. Hiç duydunuz mu böyle bir şey? Bir taraf ötekinden, biz seninle görüşürüz, seninle görüşmeyiz diye adam seçiyor. Yine de kabul ettiler bunu. Ve o zaman anladım ki kaybetmişler, ahlaki ve siyasi olarak teslim olmuşlardı. Bir teslimiyete taraf olamazdım, o yüzden istifa ettim. Sessizce. Bir şey söylemedim. Sağlık sorunum olduğunu söyledim, çünkü tam bu sırada lösemi olduğumu keşfetmiştim. İki yıl sonra, Oslo'dan sonra, artık bir şey söylemem gerektiğini hissettim. Her ay ya da ayda iki kere olanları eleştiren yazılar yazmaya başladım. Yalnızca eleştirmekle de kalmıyorum, seçenekler sunuyor ve hakikati söylemeye çalışıyorum. Çünkü aslında yaptıkları hakkında yalan söylüyorlar. İşte bunları bunları elde ettik, diyorlar. Hiçbir şey elde etmediler. Size Türk okurlarının bilmesi gereken bir şey söyleyeceğim: Şimdiye ya da hiç değilse altı ay öncesine kadar Filistinliler'in İsrailliler'le haritasız olarak tartıştıklarını biliyor muydunuz? Haritasız! Sonunda harita İsrailliler'den geldi ve onlar, bu sizin topraklarınız, bu bizimkiler, dedi. Filistinliler de, peki, dedi.

R. ÇAKIR– Bütün bunların sizin Likud ya da Hamas'la ilgili tavrınızla bir ilişkisi var mı?

E. SAID– Ben ne Likud'dan ne de Hamas'tan yanayım. Birçok insan benim gibi düşünüyor. Arafat'la çalışan herkes bana katılıyor ama korkuyorlar. Çünkü Arafat çok zekice bir şey yaptı. Hepsinin en zekisi o. Barış sürecini beğenmiyor musunuz? Beğenmeniz gerekmiyor, zaten İsrailliler domuzdur. Ama gel benimle çalış, ben de seni Sağlık Bakanlığı'nda genel müdür yapayım. İyi bir maaş alacaksın, yıllardır bir mülteci olarak ya da Tunus'ta yaşıyorsun, ömründe ilk kez geri dönebilirsin. Bunların 30 yıldır Filistin'e ayak basmamış bir Filistinli için ne anlam ifade edeceğini bir hayal etmeye çalışın. İsrailliler'in izniyle geri dönebiliyor, Arafat da ona ayda 500 dolar maaş veriyor; aslında yapacağı bir iş yok. Bugün üç bakanlığa bağlı 750 sağlık genel müdürü var; bakanlıklardan biri Gazze'de, biri Jerico'da, Arafat'ın kardeşinin yönettiği ise Hilal-i Ahmer yararına çalışıyor. Sözde işin var ama yapacak bir işin yok. 500 dolar alıyorsun ve 8 çocuklu bir ailen

var. Demek ki Arafat'a bağımlı 10 kişi. Arafat, IMF'den, Avrupa Birliği' nden her ay 20-25 milyon dolar alıyor. Bu para altyapı yatırımlarına, Gazze' de kanalizasyon ya da ev yapımına harcanmıyor. Polislerin maaşının ödenmesine ayrılıyor; abartmıyorum, Arafat'ın dokuz ayrı polis gücü var. Gazze'nin 450 bin sakininin tamamı doğrudan doğruya Arafat'a bağımlı; maaşla. Ne yapsınlar, "Hayır" mı desinler? Bu birinci konu. İkincisi ise Filistin dışında Filistin'dekinden daha çok Filistinli olduğu. Filistin'dekiler 2 milyon iken Lübnan, Ürdün, Mısır, ABD ve Avrupa'dakiler 4 milyon. Bunların işi bitik. Hiçbir şeyleri yok. Arafat artık onlara aldırmıyor. Ne olacak? Lübnan'da devletsiz, çalışma, seyahat, eğitim izinleri olmayan 4.500 Filistinli var, onlara ne olacak? Sorun bu. Ama Arafat aldırmıyor. Geçmişte onları temsil ediyordu, FKÖ bir mülteci örgütüydü. Gelecek yılki seçimlerden sonra, tabii eğer seçimler olursa, FKÖ'yü lağvedecek. Daha şimdiden FKÖ' nün Londra, Paris, Stokholm ve Ankara'daki belli başlı büroları faaliyetlerini durdurdular. Son iki yıldır tek kuruş maaş almıyorlar. Olan biten bu.

R. ÇAKIR– Peki bir ümit...

E. SAID–Elbette ki ümit var. Ama Arafat'ta değil. Bence ümidimiz göçmen Filistinliler. Körfez'de 300-400.000 göçmen var. Avrupa'da da yüzbinlerce. Benim ve başkalarının yazdıklarını okuyorlar. Hasta olmasaydım, şimdi bir muhalefet hareketi örgütlüyor olurdum. Eğer ümidimiz ölmezse, birileri mutlaka yapacaktır bunu. İsrail ve Arafat Filistinliler'in artık savaşamayacağına güveniyorlar. Ben ise durum kötüye gittiği için, hâlâ savaşma isteği olduğunu düşünüyorum.

R. ÇAKIR– Başka biri yeni bir hareket örgütleyebilir mi?

E. SAID– Tabii. Bir sürü insan örgütleyebilir. Dünyada 6 milyon Filistinli var. Yeni bir hareket olanağı olmalı.

O. KOÇAK– Onları aynı zamanda Amerikan sisteminin nasıl işlediğini anlamamakla da eleştiriyorsunuz.

E. SAID– Hiçbir fikirleri yok. Bilenler var ama Arafat'ın hiçbir fikri yok. Washington'ın Şam'a, Clinton'ın da Hafız Esad'a benzediğini sanıyor. O zaman da bütün sorunun, kulağına "Efendim, bize yardımcı ol" diye fısıldamak olduğunu sanıyor. ANC'nin aksine ABD ya da başka bir yerde hiçbir zaman bir hareket örgütlemeye çalışmadılar.

R. ÇAKIR– Amerikan üniversitelerinde Ortadoğu Araştırmaları alanında çok sayıda Yahudi var ve muhtemelen İsrail'in politikalarından etkileniyorlar? Onlarla ilgili tavrınız ne?

E. SAID– Benim bir terörist olduğumu düşünüyorlar ve beni tehdit ediyorlardı. Konuşacak yer bulmak açısından benim için çok zor bir durumdu; ama devam ettim, beni durdurmalarına izin vermedim. Şimdi herkes barışın sağlandığını düşündüğünden, her şey daha da zor. İnsanlar barış istiyordu, işte barış, diyorlar, dolayısıyla daha zor. Ama insanlar hâlâ dinlemek istiyor. Gerçi kurulu düzen var ve benimle herhangi bir alışverişi yok. Aksine, onlar hakkında konuştuğumdan, yapıp ettikleri hakkında hakikati söylediğimden, Washington ve CIA'da neler olduğunu, demokrasilerinin temellerinin neler olduğunu anlattığımdan benden nefret ediyorlar. Ama konuşmamı önleyemiyorlar. Yine de çok zor. Diğer yandan ne zaman üniversitelere gitsem, bir konuşma yapsam binlerce insan dinlemeye geliyor ve bence bunun sahici bir anlamı var. Ama benim için şimdi en önemli olan şey Amerika değil, kendi halkım. *Al Hayat*'ta yazmam da, her fırsatta Filistinli öğrencilerle konuşmam da bu yüzden.

KADIN ARAŞTIRMALARI • METİS KADIN ARAŞTIRMALARI • METİS KADIN ARAŞTIRMALARI • METİS KADIN ARA

Fatmagül Berktay

Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın

"Kadının ikincilliğinin doğal kabul edilerek bunun onun bedeninin denetlenmesinin meşru gerekçesi sayılması, her üç tektanrılı dinin ortak özelliği. Bu ortak özellik, tarihsel ve coğrafi olarak üç geleneğin de aşağı yukarı aynı ya da birbirine yakın topraklarda ve benzer maddi koşullarda benzer gereksinimlere yanıt olarak doğup gelişmeleriyle açıklanabilse bile, ilginç olan, bugünkü ifadelerinde de kadınlara ilişkin tutum ve anlayışı odak almaları. Günümüzdeki Protestan ve İslamcı köktendinciliğin de kadının konumu ve denetimi üzerinde yoğunlaştığını ve kendilerini toplumsal cinsiyet ve kadının "doğru" toplumsal rolü aracılığıyla meşrulaştırdıklarını görüyoruz. Karşılaştırmalı yaklaşım, bu konuda da, partikülarizme ve oryantalizme düşülerek dinsel canlanışı salt İslam'a özgü bir olgu olarak görme yanılgısına engel olacak ve köktendinciliğin, İslam'ın "egzotik" alanıyla sınırlı ve anlaşılmaz bir şey olmadığının görülmesine yardım edecektir. " –*Fatmagül Berktay*

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060, BEYOGLU – İSTANBUL, TEL.(212) 2454696, FAX (212) 2454519

Ü Ç M E K T U P

Walter Benjamin - Gershom Scholem*

Jericho, Mart 30, 1931

Sevgili Walter,

Bir haftalığına Jericho'dayım, annemle kardeşimin gelecek hafta Kudüs'ü ziyaret etmesine hazırlık olmak üzere abur cubur türü işlerle meşgul oluyorum; yarın sabah bunca yıldır hiç gitmediğim Ölü Deniz'e ufak bir yolculuk yapacağım. Bu tembelliğin ortasına senin Brecht'le Rychner'e yazdığın mektupların kopyaları geldi; demek ki bunların bir "özgün mektup"un yerini tutması gerekiyor. Brecht'e yazdığın mektup, bana bahsetmiş olduğun derginden bir sonuç çıkmayacağı yolunda öteden beri sahip olduğum beklentileri doğruluyor; ama ayrıntılar hakkında bir şey bilmediğimden bu konuda çok bir şey söyleyemeyeceğim. Ama diğer mektup hakkında birkaç şey söylemek isterim, çünkü aynı zamanda bana da hitap edilmiş gibi geliyor. Rychner'in, belki de gerçek bazı içgörüler içeren denemesini bilmediğim için çok üzgünüm. Ama senin mektubun hakkında söylenecekler, sanırım ondan bağımsız – *dic cur hic***sorusu her halükârda iyi dile getirilmiş. Yalvarırım benim mektubumu da, tıpkı kendi mektubunun alıcısından bunun yalnızca bir özet olduğunu kabul etmesini bekleyeceğin bir cömertlikle oku.

Senin kaleminden edebi konular hakkında diyalektik maddeci bir ruhla yazılmış, kapsamlı sayılabilecek örneklerle karşılaştığımdan beri, son derece yoğun bir kendini kandırma türünde faaliyet göstermekte olduğunu giderek daha açık seçik bir şekilde kavradım. Özellikle de, Kral Kraus üzerine yazdığın o hayran olunası deneme (maalesef yanımda değil) bunu bana çok manidar bir şekilde belgeledi. Bay Rychner gibi, içgörü sahibi olduğu aşi-

* Kaynak: *Walter Benjamin- Gershom Scholem, The Story of a Friendship,* The Jewish Publication Society of America, 1981 (Alm. orijinal baskı: Suhrkamp Verlag, 1975).

** "Söyle niçin buradasın?" anlamına gelen bir Ortaçağ atasözü. (ç.n.)

kâr olan bir insanın "satırların arasını" da okuyabileceğine dair dile getirdiğin beklenti, diyalektik maddeciliğe duyduğun sempatiyi gerekçelendirebilmek bakımından, bana tamamen bir yanılsama gibi görünüyor. Tam tersi olacaktır, şunu demek istiyor: senin yazılarını nesnel bir gözle okuyan herhangi bir okur, senin son zamanlarda, deyimi mazur görürsen neredeyse delicesine, kimi zaman çok uzak görüşlü olan içgörülerini, komünist terminolojiye elinden geldiğince yakın bir dilde ifade etmeye çalıştığını ve bence asıl önemli olanı da, senin gerçek düşünce tarzınla taklit ettiğin tarz arasında şaşırtıcı bir tutarsızlık ve bağlantısızlık olduğunu görecektir. İçgörülerine ulaşma tarzın maddeci yöntemin katı bir uygulaması aracılığıyla değil, (en iyi durumlarda) ondan tamamen bağımsız olarak, (son iki yılın bazı yazılarında olduğu gibi, en kötü durumlarda ise) bu yöntemin kimi muğlaklıkları ve kakışımları ile oynayarak gerçekleşiyor. Bay Rychner'e son derece yerinde bir şekilde belirttiğin gibi, özgün ve sağlam içgörülerin, kısa ve beliğ bir tarzda dilin metafiziği diye anabileceğimiz bir şeyden kaynaklanıyor ve tam da bu, bir kez maskelerden sıyrılmış bir saydamlığa ulaştığında, seni eleştirel düşünce tarihinde önemli bir şahsiyet, bir Hamann ya da bir Humboldt'un süregiden geleneklerinin en verimli ve en sahici yönlerinin meşru bir varisi kılabilir. Oysa bu sonuçları, maddeci bir düşünümün sahte sonuçlarıymışcasına gibi göründükleri bir çerçeveye sokma yolundaki görünürdeki çabaların, verimine, zeki bir okurun hemen ayrıştırabileceği tamamen yabancı bir biçimsel unsurun girmesine yol açıyor; bu da bu dönemdeki veriminin bir maceracının, bir muğlaklıklar bezirgânının, bir üçkâğıtçının işleri gibi görünmesine yol açıyor. Bu ağır ifadeleri ne kadar isteksizce kullanmakta olduğumu anlayacaksındır. Ama Kraus denemesi kadar muazzam ve merkezi bir yapıtta hakiki yöntemle terminolojinin sunduğu yöntem arasındaki basbayağı fantastik boyutlardaki tutmazlığı düşündüğümde, burjuvazinin dili –ve hatta kapitalizmin dili– hakkındaki metafizikçinin içgörüleri, yapay ve bu yüzden son derece saydam bir tarzda, toplumun iktisadi diyalektiği ile (sanki neredeyse bunlar birbirlerinden türüyorlarmışcasına!) özdeşleştirilince bu içgörülerin nasıl topallamaya başladığını göz önünde bulundurduğumda, bu kendi kendini kandırmanın, yalnızca senin iradenden kaynaklanıyor olabileceğini söylemek beni üzüyor; daha da kötüsü şu ki bu kendini kandırma, sürekliliğini, ancak maddeci bir sınavdan esirgendiği takdirde koruyabilir. Yazılarını Komünist Parti çerçevesi içinde yayınlamaya kalkıştığında neler olabileceğinden, olacakların iç karartıcı olacağından tamamen emin olduğumu iddia ediyorum. Bu ara durumu neredeyse arzuladığına inanıyorum, oysa onu sona erdirebilecek bütün araçları hoş karşılaman gerekirdi. Diyalektikçi yoldaşların seni tipik bir karşı-devrimci ve burjuva olarak teşhir eder etmez –kaçınılmaz bir şey– senin diyalektiğinin, ya-

kınsamaya çalıştığın maddecinin diyalektiğiyle aynı olmadığı hiçbir muğlaklığa yer bırakmayan, patlayıcı bir saydamlıkla ortaya çıkacaktır. Burjuvaziye burjuvazi hakkında yazdığın sürece, gerçek bir maddeci, senin kendini onunla aynı fikirde olduğun yanılsamasına teslim etmene aldırmayacaktır (umrunda olmayacaktır, demeliyim). Tam tersine; diyalektik bir açıdan bakıldığında, senin yanılsamanı teşvik etmek onun çıkarına olacaktır, çünkü o bile, bu alanda senin dinamitinin kendisininkinden daha güçlü olduğunu fark edecektir. (Bu paralelliği mazur görürsen, bu durum Alman maddecilerinin, Rusya'da olsaydı kestirmeden Sibirya'ya gönderilecek olan, Erich Fromm tarzı psikanalitik Bolşevikleri desteklemeleri ile karşılaştırılabilir.) Kendi kamplarında maddeciler senden yararlanamazlar çünkü farklı alanlarınız hakkındaki soyut düzeyde yapılmış tanımlama, merkeze doğru attığınız ilk adımlarla birlikte çökecektir. Ama sen de bu gayri meşru ilişkiyi *in suspendo** bir durumda tutmak istediğinden, –başka bir bakımdan– birbirinizle çok iyi geçiniyorsunuz. Ama buradaki yegâne soru, sahip olduğun en kıymetli şey olan içgörülerine borçlu olduğun ahlağın, –alabildiğine yerinde bir terimle söyleyecek olursak– böyle şaibeli bir ilişki içinde ne kadar sağlam kalabileceğidir. Çünkü her ne kadar sen öyle görüyor olsan da, yaptığın maddeci bir yönelimle nereye kadar gidilebileceğini denemek değildir, çünkü yaratıcı sürecin içinde bu tavrı hiçbir durumda ve asla benimsemediğin aşikâr; bu tavrı başarılı bir şekilde benimseyebilmenin, eski bir ilahiyatçı olarak senin için olanaksız olduğuna inandığımı da söyleyeyim. Hiç değilse bu özgül durumda sende gür bir karar verme yeteneği olduğunu farzedebilirim: Bu yetenek sayesinde, senin de teolojik bir süreç içinde ulaştığını teslim ettiğin içgörülerini, bir şekilde maddeci terminolojiye uygulayabileceğin tasavvur edilebilir – tabii, nesnenin kendisinden kaynaklanmayan kaçınılmaz kaymalarla birlikte – *dialectica dialecticam amat* **. Böylelikle daha uzun bir süre geçinebilirsiniz – yani koşulların senin muğlaklığını muhafaza etmene izin verdiği sürece, ki verili tarihsel koşullar içinde bu çok uzun bir süre de olabilir. Rychner'e mektubunda iddia ettiğin gibi, üretiminin sahici bir katkıda bulunduğu herhangi bir şeyin seni maddeci düşünceyi uygulamaya sevk ettiğini tamamen reddediyorum; ayrıca bu kendini kandırmanın, sınıflardan ve kapitalizmden bahseden ama bunların karşıtlarının hiç yer almadığı belirli bir metafizik eğilim ve terminolojiyi benimsemiş olmanın düşüncelerini maddeci kıldığı inancını içerdiğini de anlıyorum. Tabii, benim görüşlerimi kanıtlamanın en kesin yolunu –yani, KPD'ye*** üye olmayı– sana ancak ironik bir tarzda önerebilirim. Çünkü ger-

* askıda. (ç.n.) ** Diyalektikçiler diyalektikçileri sever. (ç.n.)
*** Alman Komünist Partisi. (ç.n.)

çekten maddeci araştırma yöntemlerinin sıkı sıkıya uygulanması, insanı metafizik-diyalektik araştırmanın ideal tavrından uzaklaştırır – bir dost olarak, ancak *capitis diminutio** ile sonuçlanabilecek böyle bir incelemeyi sana öneremem. Daha çok bu ilişkinin bir gün, başladığı gibi ansızın sona ereceğine inanma eğilimindeyim. Yanılıyorsam, korkarım bu yanılgı için daha yüksek bir bedel ödeyen sen olacaksın – bir paradoks gibi görünse de bu o zaman ortaya çıkacak duruma son derece uygun olacaktır; dinle siyaseti birbirine karıştırmanın son değilse de en anlaşılmaz kurbanı olacaksın; oysa ikisi arasındaki doğru ilişkiyi senin herkesten daha açık seçik bir şekilde ortaya koyman beklenirdi. Ama kadim İspanyol Yahudileri'nin dediği gibi, zamanın gerçekleştirebildiklerini akıl da gerçekleştirebilir.

Diğer konulara başka bir zaman gireriz. Senden her zaman mektup bekliyorum; belki bu yazdıklarım dolmakaleminin polemikle dolup taşmasını sağlayabilir.

En candan saygılarla,
Gerhard

Berlin-Wilmersdorf, Nisan 17, 1931

Sevgili Gerhard,

Senin uzun mektubunu bugünden yanıtlamak benim için ne kadar olanaksızsa, alındığını kaydetmeyi ertelemek de bir o kadar olanaksız. Elle yazmış olmandaki cömertliğe hayranım; buradan belgenin kendin için bir kopyasını saklamadığını anlıyorum. Bu yüzden burada her zamankinden daha da büyük bir özenle muhafaza edilecek; lütfen bunu "gizlenme" ya da "gömülme" anlamlarında alma. Meselenin esası şu ki, bu mektubun hakkını ancak yöntemli bir yanıt verdiğim takdirde verebilirim ve bu doğrultuda atılacak ilk adım da, yazdıklarının üzerinden bana yakın birkaç kişi ile beraber geçmek. Birinci olarak henüz tanımadığın Gustav Glück var –bir yazar değil, üst düzeyde bir banka memuru–, bir de belki Ernst Bloch. Bu arada Brecht'in Versuche dizisine bir göz atacak olursan, kapsayabileceğim zaten

* hayatın infazı, yani manevi varoluşun yitirilmesi. (ç.n.)

dar olan alanı genişletmeme yardımcı olursun. Yayıncısı Kiepenhauer birkaç güne kadar beni görmeye gelecek; senin için bir takım koparmaya çalışırım. Bu arada, haftalarca önce sana Versuche'den opera hakkındaki çok önemli denemeyi gönderdim ama herhangi bir tepki vermedin. Bunlardan söz etmem, mektubunun, her ne kadar sen kendini *ad hominem** mülahazalarla sınırlamaya niyetli olsan da, buradaki sınırlı ama son derece önemli bir *avantgarde*'ın ortak tavrını bir mermi gibi tam ortasından vurmasından. Brecht'in üretimi ile giderek artan bir dayanışma içine girmemin nedenlerinin çoğu mektubunda yer alıyor; ama sen bu üretimin büyük bir kısmına aşina değilsin.

Bu satırların havasından, benden polemik bir cevap umma yolundaki son derece mantıklı beklentinin karşılanamayacağını anlamış olmalısındır. Mektubun bende kuşatıcı ya da duygusal bir tepki de kışkırtamıyor, çünkü şu andaki durumum böyle bir şeye kalkışamayacak kadar bıçak sırtında duruyor. Ne de olsa durumumun yanılgıya izin vermemek bir yana, başka bir anlamda bile doğru, yani zorunlu, semptomatik, üretken bir anlamda yanlış olduğunu iddia etmeyi hayal bile edebilecek durumda değilim. (Bu tür cümleler çok fazla iş görmüyorlar ama bulunduğun mesafeden bile burada olup bitmekte olanın anahatlarını o kadar açık seçik görmüşsün ki, sana küçük şeyler, kendi üzerine dönen tınılar üzerine bir fikir vermeye çalışmalıyım.) En önemlisi, yazılarımın Parti'deki kaderi ya da olası bir Parti üyeliğinin süresi hakkında en ufak bir yanılsama içinde olduğumu düşünmemelisin. Ama bu durumu değişebilir olarak görmemek dargörüşlülük olur, değişimin koşulu bir Alman Bolşevik devrimi olsa bile. Mesele muzaffer bir Parti'nin benim yazılarıma karşı tavrını herhangi bir şekilde değiştirmesi değil, ama o takdirde benim başka türlü yazmam olanaklı olurdu. Bu da benim davama her koşulda sahip çıkmak konusundan kararlı olduğum anlamına geliyor ama o dava her koşulda aynı dava değil, o koşula denk düşen bir dava olacaktır. Yanlış koşullara doğru tepki verebilmek, yani "doğru olanı yapmak" bana verili yetenekler arasında değil. Kişi bir birey olarak varolduğu ve böyle varolmaya kararlı olduğu ölçüde zaten bu çok fazla arzulanır bir şey de değil.

Kısmi ve geçici olarak dile getirilmesi gereken başka bir konu da şu: bir de ortam unsuru var. Benim üretim birimimin yeri neresi? Bu konuda da en ufak bir yanılsama içinde değilim; dilersen B. (Batı), B. B. (Batı Batı) Berlin diyelim. En gelişkin medeniyet ve en "modern" kültür yalnızca benim özel konforumun bir parçası olmakla kalmıyor, bunların bir kısmı benim üretim araçlarımı oluşturuyor. Bu, üretim birimimi D. (Doğu) ya da K. (Ku-

* kişiye yönelik; karşısındakinin şahsiyetini ilgilendiren. (ç.n.)

zey) Berlin'e taşımanın benim gücümün dahilinde olmadığı anlamına geliyor. (Kuzey ya da Doğu Berlin'e taşınmak elbette benim gücümün dahilindedir ama o zaman burada yaptığımdan başka bir şey yapmam gerekir. Ahlaki gerekçelerle böyle bir taşınmanın talep edilebileceğini kabul ediyorum. Şimdilik bu tür bir talebe karşılık vermeyeceğim; bana, özellikle bana ve tavırları benimkine benzer olan bir sürü insana son derece zor zamanlar yaşatılmakta olduğunu söylemekle yetineceğim.) Ama, belirli nedenlerden ötürü kabullenmek zorunda olduğum bu mahalleden kendimi ayırt etmek yolundaki zorlayıcı ihtiyacımdan ötürü, gerçekten de benim Batı Berlin'in tam ortasındaki bu küçük yazı fabrikamın faaliyetine çomak mı sokmak, basit bir bez parçasından ibaret olduğunu söyleyerek pencereme bir kızıl bayrak asmamı önlemek mi istiyorsun? Eğer kişi, karşı-devrimci yazılar yazıyorsa –senin de doğru olarak belirttiğin gibi benim yazılarım Parti açısından öyle–, onları ille de karşı-devrimin hizmetine mi sunmalı? Yoksa tercihan, etil alkole yapıldığı gibi onların doğasını bozup, kesin ve güvenilir bir şekilde karşı-devrim tarafından kullanılamaz bir hale mi getirmeli; bedeli onları kimsenin kullanamaması olsa bile? Hayat içinde kaçınmayı artan bir ölçekte öğrendiğimiz insanların dili ve beyanları ile kendimiz arasına çektiğimiz çizginin net olabileceği herhangi bir an var mı? Benim yazılarımda olsa olsa yetersiz bulunabilecek bu ayrımın komünist doğrultu dışında geliştirilebilecek başka bir doğrultusu var mı?

Filistin'de olsaydım belki de her şey başka türlü olurdu. Senin Arap sorunu hakkında takındığın tavır, kendini burjuvaziden hiçbir muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde ayırt etmek için farklı yöntemlere sahip olduğunu kanıtlıyor. Burada böyle yöntemler yok. Burada bir yöntem bile yok. Belirli bir haklılık payıyla benim muğlaklıktan arınma dediğim şeye sen muğlaklığın doruğu diyebilirsin. Kabul, aşırıya kaçıyorum. Zaten çürümekte olan bir seren direğinin tepesine tutunmuş, akıntıya kapılmış bir kazazede. Ama oradan kurtarılmasına katkıda bulunacak bir işaret gönderebilir.

Lütfen bütün bunları iyice düşün. Yapabiliyorsan karşıt bir öneride bulun.

Seni daha fazla bekletmemek için bugün için en candan saygılarımla sözlerime son vereceğim.

Walter

Kudüs, 6 Mayıs 1931

Sevgili Walter,

Mektubun beni biraz mahcup etti, çünkü sonunda, mektupta sundukların hakkında almama imkân olmayan bir tavır almamı istiyorsun. Kendi durumunu bir kez daha betimliyorsun. Peki, ama benim tartışmaya açmak istediğim bu değildi. Ben ne senin burjuva bir dünyada bulunuyor olmaktan kaynaklanan özel durumuna, ne aşikâr hakkın olan tarihsel kararlar söz konusu olduğunda devrimin tarafını tutmana, ne de üzücü ortamın, zaafiyetin ya da ne dersen de onun varlığına karşı çıkıyordum. Mektubunun benim tartışmaya açtığım konuya verilmiş bir yanıt olmadığını söylemekte haklısın. Konu şu: mesele mücadele etmen değil, mücadeleni maskeli bir biçimde sürdürmen, yazılarının giderek artan bir ölçekte nakde çevrilemeyecek maddeci bir çek halini alması; nakde dönüştürülememesi de senin olduğun ve sahip olduğun şeylerin en sahici, en asli unsurlarından kaynaklanıyor. Lenin gibi yazmanın mümkün olduğunu inkâr etmiyorum: yalnızca, insan tamamen başka bir şey yaparken sanki öyle yapıyormuş gibi görünme kurgusuna karşı çıkıyorum. Her ne kadar insan bu muğlaklığın geriliminde yaşayabilirse de, bu hayat insanı (bir kere olsun düz bir kelimeye başvuracak olursam) mahveder (endişemin ana kaynağı da bu zaten) – çünkü böylesi bir varoluş içinde insanın içgörülerine borçlu olduğu ahlak çürür (senin durumunda beni en çok ilgilendiren de bu) ve bu ahlak hayat için elzemdir ve hiçbir durumda tarafsızlaştırılamaz. Mektubumun yalnızca seni değil, kendileriyle tartışmak istediğin başka insanları da ilgilendirdiğini yazıyorsun. Eh, bundan ancak memnun olabilirim, ayrıca konunun Ernst Bloch'u da ilgilendirdiği benim için de aşikâr; bunu belki de kitabı [*Spuren... İzler*] hakkında yazdıklarımdan zaten anlamışsındır. Karşıt bir öneride bulunmamı istediğini yazıyorsun. Bu ancak şu şekli alabilir: şu anda beyhude bir şekilde inkâr etmeye çalıştığın dehana sahip çık. Kendi kendini kandırma'dan intihara giden yol çok kısadır ve ortodoks devrimciliğin onuru için –Tanrı korusun– fazla yüksek bir bedel... Birçok yazında dile gelen yalnızlık korkusundansa, devrimin mahşeri cemaati de olsa bir cemaat arzusudur seni tehlikeye atan. Seni çağıran asıl görevden hile yoluyla kurtulmak için başvurduğun eğretilemelerdense, zarımı o yalnızlık korkusundan yana atmayı elbette tercih ederim.

En candan saygılarla,
Gerhard

Çeviren: Iskender Savaşır

TOPLUMSAL BİR YAŞANTI OLARAK KİMLİK BUNALIMI

Stephen Frosh*

Woody Allen'ın *Mannhattan*'ının sonunda filmin başkişisi Isaac, uzandığı analist divanında, bir kısa hikâye için fikir geliştirmektedir. Kendi kendisine "Hayat niçin yaşanmaya değer?" diye sorar. Verdiği yanıt ikincil önemde bir kültürel simgeler çorbasıdır: Arşak Paslabıyıkyan, Willie Mays, Jüpiter senfonisinin ikinci bölümü, 'Potatohead Blues', İsveç filmleri, "Duygusal Eğitim", Marlon Brando, Frank Sinatra, Cezanne. Düşünce akışı daha kişisel bir imgeye ulaştığında, duraksar: geçenlerde terk ettiği ergen sevgilisinin yüzü. Ona ulaşmak için bütün şehri kateder ve tam altı aylığına yurtdışına gitmek üzereyken ona yetişir. Gitmemesini ister, bir sürü yeni insanla tanışacağını ve tamamen farklı, kendisine yabancı geleceklerini söyler. Kız, "Herkes yozlaşmaz," der. "Bak, senin derdin insanlara çok az güvenmen."

Marshall Berman'ın modernlik hakkındaki kitabı *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'un başında da benzer bir liste vardır: Bu kez amaç "yaşayan modernizmin parıltı ve derinliğini" göstermektir. Bu modernizm Grass'ın, Garcia Marquez'in, Fuentes'in, Cunningham'ın, Nevelson'un, di Suvaro' nun, Kenzo Tange'nin, Fassbinder'in, Herzog'un, Sembene'nin, Robert Wilson'un, Philip Glass'ın, Richard Foreman'ın, Twyla Tharp'ın, Maxine Hong Kingston'un (s. 23) yapıtlarında yaşamaktadır. Tıpkı kitabın tamamı gibi bu liste de çok kişisel ve derin bir tarzda yaşanmış bir hayranlığa işaret eden kutsayıcı bir enerjiyle yüklüdür. Oysa daha *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'un Önsöz'ünde bize kendisi hakkında biraz daha fazla bilgi vermişti. Kitabın tamamlanmasından hemen sonra, diye açıklıyordu burada, beş yaşındaki oğlu ölmüştü. Yoğun bir duyarlılıkla modern yaşantının ritmleriyle bağlantılandırdığı bu trajediden söz etme üslubunun mahremiyeti ve abartısızlığı, neredeyse dayanılmaz bir nitelik taşıyor: "Çağdaş dünyada mutlu yaşayanların o dünyada gezinen ifritler karşısında en çaresiz kalan kişiler

* Bu metin, yazarın *Identity Crisis - Modernity, Psychoanalysis and the Self* adlı kitabının "Social Experience" adını taşıyan ilk bölümüdür (Macmillan, Londra 1991).

olmaları fikri; park ve bisikletler, alışveriş, yemek ve yıkanma, tekdüze yaşamın son derece hoş ve güzel, ama bir o kadar da naif ve kırılgan olmaları fikri..." Ama bu bile bir şey demektir. Berman devam ediyor:

> Ivan Karamazov, her şey bir yana çocukların ölümünü düşündükçe, kendisine verilmiş evrene geliş biletini iade etme isteğinin uyandığını söyler. Ama iade etmez. Böyle yapmaktansa sürdürmeyi sürdürür. (s. 9)

Duygusal yoğunluklarındaki fark bir yana, bu iki alıntının çizdikleri doğrultu birbirlerine benziyor. Her ikisi de, dışsal dünyanın heyecan verici ve hayatı zenginleştiren modernist kültürel eşyalarından hareket edip, yitiriş potansiyeli ve gerçekliğinden geçerek, insani ilişki ve gelişme olanaklarını olumlamaya ulaşıyorlar. Her iki durumda da, bu olumlama ütopik olmaktan çok uzak. Aksine, asgari bir olumlama söz konusu olan; insanlara güvenmek ve devam etmeye devam etmek. Hem Berman için, hem Allen için dış dünya –özellikle de modern kent ortamı– olağanüstü bir güzellik ve heyecan kaynağı olduğu kadar, dehşet ve tehditlerin de kaynağı... Bu tehditler tam da, gerçekliğin katılığına tahammül etmemizi sağlayan destekleyici sıcaklığı bize sağlayan kişisel ilişkileri tehdit ediyor; bu kıymetli ilişkiler, hem kaybedilmesi en kolay, hem de kaybetmekten en çok korktuğumuz şeylerdir. Elimizden alındıklarında, onlarla birlikte benlik duygumuzun dayanaklarını da yitiririz. İş değiştirmek üzere olduğumdan terapisini sonuçlandırmak zorunda kaldığım, babasının terk ettiği, annesi de ölmüş bir çocuk bana "Biri gittiğinde hep benden de bir parça götürüyor," demişti. Bu tür bir yaşantının dahi ötesine geçmemizi sağlayan şey, devam etmeye devam etmek zorunda olduğumuz duygusudur – kişisel bütünlüğümüzü korumanın, "mücadele etmek ve sevmek" dışında bir yolu yoktur.

Bu sözler bizi çevreleyen fiziksel ve psikolojik ortam ve bu ortama uygun psikolojik yanıtlar hakkında belirli bir imge çağrıştırıyor. Bu imgeye göre, içinde bulunduğumuz ortam, insani ilişkilerin mümkün olduğu, ama her zaman aşındığı ve imha edildiği koşullardan oluşmaktadır: Kişisel bütünlüğün bir potansiyel olarak varolduğu, ama daima bizim kontrolümüzü aşan güçler tarafından parçalanma tehdidi altında bulunduğu bir ortam... Öyle bir ortam ki, bize zulmedilmekte, eziyet çektirilmekte olduğuna dair fantazilerimizin belki de, aslında, meşru olduğu bir ortam; ruhsal sağlığın yegâne işaretinin, gerçek kaybın hissedilmesini mümkün kılacak bir sevgi doluluğunun belirtisi olan depresyonun olduğu bir ortam... Bu tür "sağlıklı" depresyonları her yerde görmek mümkün. Annesi ölmüş ama her yeni karşılaşma ve ayrılığın ne anlama geldiğini "biri gittiğinde hep benden de bir parça götürüyor," diye ifade edebilen sekiz yaşında bir çocuğun olgunluğunda, bu sağlıklı depresyonun örneklerinden birini görüyoruz. Yaratıcı bir

babanın oğlunu yitirmesi üzerine dile getirdiği o tevekkül yüklü "sürdürmeyi sürdürmek" deyişinde ifadesini bulan onaylayıcı bakış açısında da aynı sağlıklı depresyonu görüyoruz. Bu tür bir depresyon, en genel düzeyde, acı ve kaybın gerçekliğiyle yüzleşirken, bir yandan da yaratmanın ve dünya ile bağlantıları ve başkalarıyla ilişkileri korumanın değerli olduğunu koruyabilme inancı üzerine kuruludur – biraz içeriğe, biraz enerjiye ve belirli bir bireyselliğe sahip bir benlik inşa etmeyen herkeste bu tarz bir depresyon açık seçik görülür.

Burada önemli olan deyiş *inşa etmek*. İnsan doğasında neyin "gerçek", neyin önceden verili, neyinse icat edilmiş olduğunu kim kestirebilir ki? Çağdaş eleştirinin önemli bir bölümü, çoğumuzun veri kabul ettiğimiz, bilincimizi yönlendirdiğini, varlığımızın çekirdeği olduğunu sandığımız "benliğin" uçucu durumunu belgeliyor. Kendimiz üzerine öylesine düşündüğümüzde bile, kendi benliğimizi sunma tarzlarımızdan bazılarının, "kendimiz gibi değilmişcesine" yaşantılandığının ve şu ya da bu şekilde yapay ya da yabancılaştırıcı olduğunun farkına varıyoruz. Bilişsel psikoloji, benlik tasarımlarının kendimizin ve başkalarının eylemleri hakkındaki yaşantılarımız üzerine kurulu olduğunu vurgulayarak, benliğin otomatik bir tarzda bilinebilecek bir şey olmadığını, aksine varoluşunun ve doğasının kısmi ve sık sık da hatalı gözlemlerden çıkarsandığını gösteriyor (Khilstrom ve Cantor, 1984). Benlik olma halini merkezi yerinden ederek istikrarsızlaşma konusunda en ileri giden ise, psikanaliz. Psikanalizin telkinlerine göre, kendimiz hakkında bildiklerimiz, hakikatin çarpıtılmış bir parçasından ibarettir. Bunun altında, bilinçaltının (kimi psikanalistler "hakiki" bir benlik kavramıyla flört etse de) belirli bir benlik olma hali oluşturacak şekilde bütünleşmemiş, asi işlemleri yatar; arzunun enerjisiyle zonklayan bu işlemler benliğin statüsünü, en aşırı görüşlere göre, bir örtbas etme manevrasına ya da kullanışlı bir araca indirgerler.

Bu anlatılarda aşikâr olarak ortaya çıkan şey, ahlaki ve sevecen değerlerle yüklü, başkalarıyla ilişki kurabilme yeteneğine ve belirli bir özerklik duygusuna sahip olan kişisel bir benlik inşa etmenin, nasıl ancak yıkıcı bir dünyanın saldırıları karşısında yaşanmaya değer bir varoluşun olanaklı olduğuna dair bir iman temelinde mümkün olacağıdır. Richards'ın (1989) psikanaliz hakkındaki görüşü, tam da bu imanla çınlıyor: Ona göre psikanaliz, "modern yaşantının kaçınılmaz olarak büyük bir bölümünü oluşturan kaotik enkazın altında yatan kalıcı duygusal içeriği ortaya çıkarıp, zorunlu ve olanaklı olduğu durumlarda, bunu anlamlı bir benlik durumu çevresinde yeniden düzenlemektir" (s. 69). Bir benlik yaratmak, bir sanat yapıtı yaratmayı andırır; üzerinde bilinçli olarak çalışılması gerekmez ama bazen böyle çalışılır, ama nasıl sanat dünyanın bölük pörçük parçalarını alıp onları bir

şey söylemek üzere birbirlerine uyarlıyorsa, benlik de aynı işi görür. Demek ki bu durumda benlik, insani olarak değerli ve yaratıcı olanın onaylanmasıdır.

Öyle mi, yoksa *patolojik* bir savunmadan mı ibarettir? Yüzleşilemeyen bir gerçekliği inkâr etmek için başvurulan bir yanılsama mıdır? Çağdaş toplumun apaçık yıkıcılığında dişle tırnakla sökülüp alınmış olan bu yaratıcı onaylama, yalnızca özerklik ve bütünlük mümkünmüş, ahlaki dokumuz iyileştirildiğinde her şey iyi olacakmış gibi yapmaktan mı ibarettir? Ve bu, modern ortamın benliği olanaksız kılan koşullarının üstünü örterek gerçek ilerlemenin önünü tıkadığı için *patolojik* midir? Bu benlik imgesine göre, kimi psikotik durumlarda apaçık görülen kişilik çözülmesi, insanlık halinin en saf durumu olarak değerlendirilmelidir; ya da hiç değilse bu benlik imgesine göre, psikoz, çağdaş yaşantının bir mecazıdır. Nasıl psikotik kişi, ölüm tehdidi altında olan parçalanmış benliğini, tamamen yanılsama üzerine kurulu bir kimlik yaratarak umutsuzca pekiştirmeye çabalıyorsa, her birimiz de aslında kendi parçalanmış ve yapısı bozulmuş durumumuzun farkındayızdır ve bu bilinçten kurtulmak için bir bütünlük yanılsamasında sığınak aramaktayızdır. Öyle görünüyor ki bu bilince varmaya ne kadar yakınlaşmışsak, benliğe tutunma çabalarımız da o kadar umutsuz bir nitelik kazanıyor. Bu anlatıya göre psikanaliz, arzunun manevralarını ve egonun sorumlusu olduğu benlik gözbağcılığını ifşa ettiği ölçüde haklıdır. Bu saf "analitik tavrın" ötesine geçip, yeni bir bireysellik kazanmak –ya da yukarıda andığımız türden yaratıcı olumlama– için alternatif akıl sağlığı modelleri sunmaya başladığında psikanaliz kendisini sınırlar, hatta belki de ideolojikleşir.

Bu yazıda, modern hayatın doğası hakkında varolan ve son derece güçlü sunumlar ve çeşitli güçlü sesler (örn. Baudrillard, Bourdieu, Hall, Lyotard) tarafından dile getirilen ve modern ortamın dehşet veren şiddeti ile çeşitliliği açısından bir çiçek dürbününü andıran heyecan verici yaşantıları bir arada barındıran –dolayısıyla karşımıza hem tiksindirici hem de dayanılmaz bir yüzle çıkan– modern ortamı açıklamak için, devasa kültürel ve sosyolojik teorilerin sundukları arasından tek bir kutupsallık seçildi. Çok gevşek bir terimle söylenecek olursa, bu kutupsallığın taraflarını modernist ve postmodernist teoriler oluşturuyor. Aralarındaki fark, betimleme farkından çok değerlerle ilgili: Yani, her ne kadar modernizm ve postmodernizm gerçekliğin ve insani olanakların doğası hakkında, birbirlerinden köklü bir şekilde farklılaşan tavırlar benimsiyorlarsa da, her iki anlatının merkezinde de, modernleşmenin, onun nasıl yerleşik düzenin kavramlarını tehditkâr ve heyecan verici bir akış içinde parçalarına ayırdığına ilişkin paylaşılan bir imgesi yatıyor. "Modern zamanlar"ın öznelliğe vurduğu darbenin, yani modern ortamın nasıl yaşantılandığının ve bunun ne anlama geldiğinin araştı-

rılması için, elverişli bir başlangıç noktası bu imge olabilir. Ya da soruyu, biraz olsun daha net bir şekilde soracak olursak: "Bu tür bir dünyada yaşamak insana nasıl geliyor?"

Modern Zamanlar

Berman (1982) modern yaşantının zengin çağrışımlı bir portresini çiziyor.

> Modern olmak, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden; ama bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmaktır kendimizi. [Modernlik] bizleri sürekli parçalanma ve yenilenmenin, mücadele ve çelişkinin, belirsizlik ve acının girdabına sürükler. Modern olmak, Marx'ın deyişiyle, "katı olan her şeyin buharlaşmasıdır." (s. 11)

Berman, bu modernlik *yaşantısını*, onu üretmiş olan, sanayileşme, kentsel gelişim, kitle iletişim araçları –ve hepsinin de ardında– "sürekli genişleyen ve şiddetle çalkalanan dünya piyasası" (s. 12) gibi modernleşme süreçlerinden ayırt ediyor. Modernliğin kendine özgü ıstırabını belirleyen, modernleşmenin sonucu olarak maddi ve toplumsal ortamın bu şekilde sekteye uğratılıp istikrarsızlaştırılmasıdır. Bu görüşe göre çağdaş ortam hem heyecan verici hem tehdit edicidir. Kimilerine göre, bu aynı zamanda yaşantının bir iç bütünlük ve kaynaşmışlık kazanabilme ufkunun da "piyasa güçlerinin" elinde yıkılması demektir (örn. Richards, 1989). Ama bunun yanı sıra ve aynı zaman ve mekânda modernleşme insanlar için yeni olanaklar sunmaktadır – modern dünyanın yıkımlarını ifade ettikleri ölçüde, o dünyayı bir yandan da zenginleştiren yaratıcılık ve kendi kendini olumlama olanakları...

> Bizi sömürüyor ve parçalara ayırıyor olsa da çağdaşlaşma süreci, enerji ve tahayyülümüze canlılık verir; bizi çağdaşlaşmanın yarattığı dünyayı kavramaya ve onunla yüzleşmeye, kendi dünyamızı yaratmaya zorlar. İnanıyorum ki biz ve bizden sonra gelecek olanlar, bu dünyada kendimizi evde hissetmek için savaşmaya devam edeceğiz. Kurduğumuz evler, modern caddeler, modern ruh hali buharlaşıp havaya karışmaya devam etse de... (Berman, 1982, s. 447)

Bireylerin, modernleşmenin bir parçası olarak ve ona karşı olarak, kendi yaratıcılıklarını olumlamaları, modernleşmeye ve modernlik yaşantısına verilmiş insani ve kültürel bir yanıt olan modernizmdir. Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da Goethe'den başlayıp arada Marx, Baudlaire, ve St. Petersburg'a da uğradıktan sonra Maxine Hong Kingston'un yaptıklarında çarpıcı bir ustalıkla belgelediği gibi modernizm, sürekli değişimin heyecanını alkışlarken kayan sınırlar ve çözülen gerçeklikler arasında bir hayat tarzı bulmayı da dener. Modern biçim ve güçler çoğulluğu arasında ken-

dini geliştirme ve kişiliğini olumlama potansiyelini arar. Yani aynı zamanda hem bir teselli hem bir güçlendirme sürecidir. Bu görüşe göre, hangi trajedilerle boğuşuyor olursa olsun, modernizm yoğun bir şekilde iyimser olan varolma ve yaşantılama tarzlarıdır ve bunlar modernliği çok biçimli yaratıcılık ve direnç imkânlarıyla beslerler.

Bu bakış açısından kaynaklanan modernlik imgesinin, kırılgan da olsa patlayıcı niteliğini kavramak önemli. Modernizm değişimle ilgilidir: Kelime anlamıyla ele alındığında modernizm, deneyimin en yeni halinin teorileştirilmesi ve temsil edilmesidir; bu yüzden de bir önce olmuş olanla, geleneksel ya da modern-öncesi ile eleştirel bir hesaplaşma anlamına gelir. Dolayısıyla modernizm daima şimdi hakkındadır, ama tavrını geçmişin incelenmesinden alır. Dahası, modern olanın kendisini sürekli yenilemekte olduğunu ve her yeni modern hareketin geçmişte olanlarla eleştirel bir ilişki içersinde bulunduğunu vurgulayarak, modernliğin geçici bir durum olduğunu dramatik bir şekilde ortaya koyar. Eagleton'ın da (1982) işaret ettiği gibi, "doğrusal zamanın akışına 'dikey' bir şekilde müdahale ederek karartan" anafor ve uçurum imgelerinin modernizmin tipik imgeleri olması da bu yüzdendir. Modernizm istikrarlı bir durum hakkında değil, bütünsel bir dönüşüm hakkında düşünür – hem yeniden inşa anlamında, hem de kişisel, kültürel ve siyasal devrim anlamında... Ve modernizm eleştireldir: Modern varoluşun getirdiği trajediler hakkındaki modernist bilinç, insanların ve toplumun gelişme olanakları, beslenebilecek ya da boğulabilecek olanaklar hakkındaki modernlik imgesinden can alır. Dolayısıyla modernist imge ve metinlerdeki eleştiri kıyıcı olabilirse de, hiçbir zaman kendi uğruna değildir, her zaman olanaklı başka bir seçeneğe, bu kadar sömürücü, bu kadar yoz, yabancılaşmış ya da yıkıcı olamayan bir varlık haline hizmet eder. Modernizm, bu anlamda modernliğin bir ürünüdür ama bir yandan ürünleri, "yüksek sanat" ve geç kapitalizmin tipik bir özelliği olan meta fetişizmi (Eagleton, 1986) tarafından özümseniyor olsa da, yine de olanla olabilecek arasındaki mesafeye isyan eder.

Berman'ın (1994) insani olanaklar konusundaki tavrı, modernizmin iş görme tarzı hakkındaki iyimser görüşüne sıkı sıkıya bağlıdır. Onun anlattığı modernizm tarihinde modernleşme,

> insanları, modernleşmenin nesnesi olduğu kadar özneleri de yapmayı, onlara kendilerini değiştiren dünyayı değiştirmek için güç vermeyi, onları girdaptan çıkartıp bunu kendilerine maletmeyi amaçlayan şaşırtıcı çeşitlilikte görüş ve düşünceyi beslemiştir. (s. 13)

Bu bağlamda insani bir özne olmak demek, kişisel bir benliği üretip zenginleştirebilme konusunda sahici bir yeteneğe sahip olmak demektir – kasıt ve tasaların gerçek bir ifadesi olabilen bir benlik... Bu benlik, bireyin içine gö-

mülü olduğu kültürel ve toplumsal ilişkilerin malzemelerini içselleştirip onlara sahip çıkmasıyla, onu çevreleyen iktisadi ve siyasi bağlamlara karşı bir yanıt olarak gelişir. Hegel'i izleyen Miller (1985) bu süreci "nesneleşme" genel başlığı altında ele alıyor – "öznenin yaratıldığı ve geliştiği bir dizi dışsallaşma (kendine yabancılaşma) ve aşma (yeniden özümseme) süreci" (s. 12). Daha ayrıntılı bir düzeyde dile getirecek olursak, bu nesneleşme modelinin vurguladığı, bir dışsallaşma ve içselleşme, üretim ve tüketim sürecidir. Bu süreç içinde bireysel insan öznesi maddi ve toplumsal dünya üzerinde bir yandan eylemde bulunur; onu "eylerken", bir taraftan da onlar tarafından üzerinde eylemde bulunulur, "eylenilir".

> Hem dünyayı anlamaya kalkıştığı, hem de zaten kendisi varlığın bir parçası olduğu için, özne hiç durmadan kendinden dışarı doğru dışsallaşır ve biçimin yaratılmasını mümkün kılacak yapılar yaratır, kendisini yapılara bağlar... Her ne kadar özne zaman zaman kendi ürünlerinin devasa ölçeği karşısında kendini kaybetmiş gibi görünse ya da egemen bir grubun dolayımı yüzünden bu kültürel ürünlerde kendi yaratıcılığını algılayamıyor da olsa, genel eğilim daima dışsal olanın yeniden sahiplenilmesini mümkün kılacak bir aşma, dolayısıyla da öznenin giderek ilerleyen gelişmesi yönündedir.

Miller'ın teorisine göre, sanatsal, mimari ve bilimsel modernizmin *yalnızca* yabancılaştırıcı ve yıkıcı olarak yaşanması, modern ortamın ölçek ve soyutluğunun yol açtığı bir yanlış algılamadır. Bu yanlış algılama, "bu güçlerin olumsuz ve soyut niteliklerini baskıcı olarak algıladığımız, ama aynı güçlerin başka bakımlardan refahımız açısından olumlu ve asli olarak gördüğümüz tarihsel gelişmelerin sonucu olduğunu kaydedemediğimiz" bir evreye denk düşen "mutsuz bilinç"in bir tezahürüdür (s. 118). Oysa kültürel ve bireysel gelişimin tam çevrimi, hem içsel unsurların, sanki kendilerine özgü, bağımsız bir hayatları varmışcasına –yani yabancılaşmış bir biçimde görünerek– maddi bir biçimde dışarı yansıtılmalarını, hem de içsel varlığın karmaşıklığını ve zenginliğini artıracak ve deneyimlerini anlamlandıracak bir şekilde yeniden özümsenmelerini içerir. Gelişim hakkındaki bu imge, Miller'ın da belgelediği gibi, çok farklı disiplinlerden birçok teori tarafından paylaşılmaktadır; ama bireysel gelişme söz konusu olduğunda bu imge, özellikle, hayatın daha ilk evresinden başlayarak bebeği dürtenin, yansıtma ve içe alma süreçleri olduğunu iddia eden Klein'cı psikanalizle uyumludur (bkz. Frosh, 1987, 5. Bölüm; 1989, 2. Bölüm).

Bu modernist teorilere içkin olan öznellik görüşü, bireylerin, modernleşmenin muazzam ivmesi karşısında, bu ivmeyi gövdelerinin bir parçası kılma, kapitalizmin üretim-tüketim sürecinin kimi veçhelerini içselleştiren ama diğer yandan da bu ivmeyi besleyen benlikler inşa etme yeteneğine sahip olduğunu ima ediyor. Dahası, gerek bu benlikler, gerekse onların üretilmesini mümkün kılan modernist hareketler, modernlik içinde iş görmekle

birlikte çağdaş gerçekliğin birçok yönüne egemen olan kötücüllüğe bir alternatif sunabilecek bir direniş oluştururlar. Bu direniş ruhunun temelinde kendi önüne bir gerçek benlik hedefi koyması yatar. Ama bu benlik özcü ya da biyolojist teorilerin sandığı gibi önceden verili ya da sabit değildir; arzu ve ihtiyaçlarla dış dünyanın iç içe geçtiği diyalektik bir kurgudur. Yani yine de kurgusal olmayan, dolayısıyla saygı ve korumayı hak eden *gerçek* bir benliktir. Böyle bir benliğin varolduğunun kabul edilmesi, maddi üretim ve sömürü adına meşrulaştırılabileceklerin önüne bir sınır koyar: Bu benlik kavramı, insanların artık birbirleriyle değiştirilebilir olmadığı bir insani düzeyin varolduğu, bireylerin ve yaşantılarının birer değeri olduğu, nasıl kurulmuş olurlarsa olsun, öznelliklerinin birer anlamı olduğu ve bu haliyle saygı gerektirdikleri iddiasını içerir.

Bu görüş açısına göre insanlar tamamiyle onları çevreleyen toplumsal süreçler tarafından oluşturulmazlar. Toplumsal olana katılsalar da, bütün dehşeti ve vaatleriyle modern olanı yaşantılasalar da, insanlar bunlarla özdeş değildirler. Her bir kişide direnebilecek bir şey, yaratıcı olan bir yön, kamu alanını sahiplenip onu kendi yuvası kılmasını mümkün kılan bir şey vardır. Psikanalitik terimlerle söyleyecek olursak, sevecen değerleri özümsemiş, en berbat koşullarda bile yapıcı ve tamir edici nesne ilişkileri kurma yeteneğine sahip bir ben vardır. Bu ben, modernliğin güçleri tarafından boğulabileceği gibi onlara set de çekebilir. Bir kaos içinde gözden yitebileceği gibi kendisi için yapıcı ve akılcı bir yol da istişare edebilir. Toplumsal olanla bireysel olanın ayrıştırılması ile modernliğin yıkımları karşısında durabilen ve umutsuzluk pahasına da olsa değerli bir şey yaratabilen bireysel benliğe duyulan inanç, modern metinlerin çoğuna trajik güçlerini kazandıran temadır. Hatta, Berman'ınki gibi modernizm teorilerinin şaşırtıcı iyimserliği ile anlamlı modernist yapıtların çoğunda ve çok sayıda insanın gündelik hayatında görülen trajedi, yıkıcılık ve yitim üzerinde yoğunlaşma eğilimi arasındaki görünürdeki çelişkiyi de çözen bu temadır. Trajedinin mümkün, yıkıcılığın anlamlı olabilmesi, yitimin hakkının verilebilmesi için, özdeşim kurulabilecek, yitirilebileceği gibi sevilebilecek, ihanet edilebileceği kadar hakkında umut da beslenebilecek bir şeyin olması gerekir. İşte bu "bir şey" dediğimiz benlikte, her bir yanı kapsamış olan karmaşaya insani açıdan değerli bir tepki gösterme potansiyeli, bir direniş kıvılcımı bulunur. Bu yüzden Anderson'un (1984) kendisine yönelttiği bir eleştiriye karşı Berman (1984) modernliğin tutku ve zulümden oluşan muğlak yönünü tekrarlıyor. Ancak Berman'ın en güçlü, en olumlayıcı olduğu yön, bu muğlak karışımdan neler yapılabileceği ile ilgilidir:

> Kalabalığı oluşturan insanlar yüz yüze kaldıkları dehşetlerle başa çıkabilmek için, hayati güçlerini, beyinlerini ve diğer iç organlarını sonuna kadar zorluyorlar. Gün ve gece bo-

yunca yapıp ettikleri pek çok şey Baudlaire'in "modern hayatın kahramanlığı" dediği şeye tanıklık ediyor. (s. 206)

Modernist bakış açısının bu versiyonunu psikanalizle ilişkilendirdiğimizde elimizde kalan, Richards'ın (1989) "tahammül felsefesi" dediği şey oluyor. Ona göre modernlik, insanı çağdaş kent yaşamının onu perişan eden gerçekliklerinden koruyan bir sürü yanılsama barındırır.

Bu yanılsamaların en köklü ve kalıcı olanı, başka insanların varolmadığı ve bireyin, sanki kadir-i mutlakmışcasına biyolojik kırılganlığımızdan ve diğer insanlarla olan çelişkilerimizden, onlara yaptığımız yatırımlardan kaynaklanan acılardan kaçınabileceği yanılsamasıdır. Hayata tahammül etmek başkalarının varlığına tahammül etmektir – bu da aynı zamanda kişinin kendisinin tek başına ve çelişkili bir birey olmasına tahammül etmektir. (s. 45)

Daha sonra da betimleyeceğimiz gibi, modernliğin ayırt edici özelliğinin başkalarıyla olan ilişkilerimizin reddi olduğu fikri, hem bireylerdeki hem de kültürel bir fenomen olarak narsisizm hakkındaki tartışmalarda da sık sık rastlanan bir temadır. Ama Richards alıntısındaki daha genel modernist önerme, narsistik kişilik örgütlenmesinin kaderinden bağımsız olarak da kendi ayakları üzerinde durabilir: Bu önerme de, ne kadar acı verirse versin başkalarına bağlanmanın ve gerçekliği hoşgörebilmenin, hakiki ve dolayısıyla yabancılaşmamış bir varoluş için merkezi önem taşıdığı önermesidir. Dolayısıyla "tahammül", kaçış yanılsamalarına başvurmaksızın modern ıstırabı kaydedip onu kabullenmeyi gerektirir. Bu Freud ve diğer modernist yazarlar tarafından da benimsenebilecek tipik bir imgedir; ama bir başka soruya yol açar: Ya tahammül etmeye gerek yoksa, ya modern çiçek dürbününün ardında ulaşılabilecek ve korunabilecek bir anlam yoksa...? Ya bu göz kamaştırıcı ama boş yüzey "gerçekten" varolan yegâne şeyse...?

Postmodern Ruh Halleri

Yukarıda sunduğumuz modernlik imgesi, kişisel bütünlük ve kişilerarası şefkat gibi insanların ulaşmaya çalıştığı kıymetli başarıları mahvederek her şeyi alt üst edebilen ve var kalmanın şaşırtıcı güçler tarafından sürekli tehdit altında tutulduğu bir dünyayı çağrıştırıyor. Ama aynı zamanda modern yaşantının baş döndürücü çiçek dürbününün bireylere kendi tasarım ve yapıcılık yeteneklerini geliştirme fırsatını sunduğunu da iddia ediyor. Bu yetenekler kendilerini, kamu alanına bireysel kullanımlar adına sahip çıkılmasında ya da bu alanın temellük edilmesinde ifade ediyorlar; yani bireyler tam da onları yutma tehlikesi taşıyan güçlerinden hareketle kendi kendileri-

ni ifade etme araçları buluyorlar. Gevşek bir şekilde modernizm diye adlandırılan bu süreç, yalnızca büyük sanat eserlerine değil aynı zamanda insani olanakların olumlanması anlamında, bir sanat eseri gibi yaşanmış hayatlara da kaynaklık etti. Bu yaklaşım, özellikle de dünyanın canavarca saldırısına karşı koyabilecek, her şeye rağmen "devam etmeye devam edebilecek" bir kişisel bütünlük bakışını da kapsar. İçeri alınan kültürel malzeme unsurlarından hareketle zahmetle kurulan benlik, hem yaşantının merkezi hem de direnç ve yaratıcılığın kaynak ve odağıdır. Benliğin varoluşunun olanaklı olduğuna duyulan bu inanç, yukarıda betimlenen modernist düşüncenin merkezi bir bileşenidir; "postmodernizm" diye adlandırılır olmuş olan olgunun ortaya çıkışının sorguladığı, tam da bu benlik imgesi ve benliğin gelişme potansiyelidir.

Çeşitli postmodern bilgelerin yüzeysel bir tarzda gözden geçirilmesi bile "postmodernizm" teriminin ve postmodernist "hareketi" oluşturan güçlerin ne kadar karmaşık olduğunu görmeye yetecektir. Hebdige'nin (1988) dediği gibi, "Modernizmin de birliği, sınırları ve zamanlaması tartışma konusu olmakla birlikte, postmodernizm herhangi bir eleştirel görüşbirliği olanağını toptan reddediyor" (s. 183). Hebdige, etkili postmodernist kuramcı Lyotard'ın kendisinin postmodernizm terimini birden farklı şekilde kullandığını ve bunların başka yazarların aynı terimi kullanış tarzlarıyla nasıl çeliştiğini gösteriyor – gerçekten de terim ABD ve Avrupa'da farklı şekillerde kullanılıyor. Postmodernizm anlatılarının bazıları verili kesinlikleri çözmenin heyecanını yansıtan ve postmodernist sanatın en iyi örneklerinde görülen oyunculuğu yücelten övgü dolu anlatılar. Kimi başka durumlarda ise, nasıl modernizm ilerleme dürtüsünün tahripkâr sömürücülüğüne karşı çıkmıştıysa, postmodernizm de`çağdaşlığın yüzeylere ve değiştirilebilirliğe takmış olmasının yarattığı tahribatı gözler önüne sererek eleştirel bir tını kazanıyor. Dahası, postmodernizm benliğin de yapı çözümüne katkıda bulunarak, bazen baskıya yönelik modernizminkinden daha bütünlüklü bir eleştiri getirebiliyor. Özellikle yapısalcılık-ötesi kılığa büründüğünde postmodernizm benlik yanılsamasının değişmez bir insan doğasına gönderme yaparak ve direniş potansiyelini ve dolayısıyla sorumluluğunu bireyde arayarak egemen düzeni tahkim ediyor. Oysa postmodernist eleştiriye göre, toplumsallık bireye öyle nüfuz etmiştir ki, bireysel düzeyde herhangi bir direniş imkânı yoktur. Daha da genel olarak postmodernizm estetik düzeyde dahi herhangi bir bütünlük yanılsamasına ya da geleneksel bilgelikte bir sığınak bulma eğilimlerine karşı çıkıyor.

Postmodern, modern olanda sunulamaz, gösterilemez olanın sunumun kendisinde ortaya çıkmasıdır; iyi biçimlerin, erişilemez olana duyduğumuz sıla hasretini ortaklaşa olarak paylaşmamızı mümkün kılacak ortak bir beğeninin sunduğu teselliden vazgeçendir;

keyfini çıkarmak için değil, sunulamaz olana daha da güçlü bir anlam kazandırmak için yeni sunumlar arayandır. (Lyotard, 1979, s. 81)

Ama çağdaş yaşantı hakkındaki postmodernist anlatının önemli belli başlı unsurlarını henüz saptamamış olduğumuzdan fazla ileri sıçramış olduk. Lyotard (1989) "postmodern" teriminin ardında yatan üç farklı tartışmayı ayırt ediyor: Birincisi, "postmodern insanın önünde bir evrenselleşme ve genel kurtuluş ufku yattığından" vazgeçiş (s. 7); ikincisi "son iki yüzyılın ilerleme fikrine kazandırdığı güvenin bir şekilde çürümesi" (s. 8); ve üçüncüsü "bir öz-düşünüm süreci, modernliğin kendi kendini 'işlemesi' " (s. 10). Bunlar Hebdige'nin "postmodernizm denen alaşımı bir arada tutarak onu komşu 'izm'lerden yaklaşık bir şekilde ayırt eden üç olumsuzlama" dediği şeyle sıkı sıkıya örtüşen tartışmalar; dolayısıyla tartışmaların ana hatlarını bu olumsuzlamalardan hareketle çizmek mümkün. Bu olumsuzlamalardan birincisi,

... ya Aydınlanma ya da Batı geleneği ile özdeşleştirilen, aşkın bir özneye seslenen, bir insan doğası tanımlayan, küresel bir insanlık yazgısı buyuran ya da ortak insani hedefler vazeden bütün o pre-/post- söylemlerin "genelleştirici" beklentilerine karşı duyulan düşmanlıktır. (s. 186)

Lyotard, bu tavrı "üst-anlatılara duyulan inançsızlığı postmodern diye tanımlıyorum," diyerek özetliyor (1979, s. xxiv). Geniş ölçekli teorileştirmenin yerini zaman ve mekândaki farklı anların ayrıntıları ve çözümlemenin kaynaklandığı konumun da özgüllüğünün tahlili alıyor. Bu yüzden Lyotard (1979) Batı toplumlarındaki bilgi ve meşrulaştırma tarzlarını incelerken, aynı zamanda geleneksel toplumların anlatı yapılarının gerilemesini de belgeliyor. Bu anlatılar verili bilgiye bir gövde kazandırır, kültürün toplumsal normlarının, ileri ve toplumsal becerilerin uygulanma mekanizmalarının çerçevesini çizer. Meşruluklarını yalnızca konuşma ve dinleme edimlerinden alırlar; yani bu anlatıların, bu öykülerin şimdi onları anlatmakta olanlar tarafından geçmişte anlatılmış ve dinlenmiş olmaları dışında herhangi bir meşrulaştırılma sürecine ihtiyaçları yoktur. Çağdaş Batı kültürü hatırı sayılır ölçüde bu törel bilgi tarzını köklerinden yoksun bıraktı, bilim de bu bilgi tarzına derin bir kuşkuyla bakıyor. Buna karşın Lyotard, bilimin bilgi iddiasının yalnızca belirli bir araştırma biçiminin gücünden değil, aynı zamanda örneğin "bilim adamı" imgesinin keşfinde olduğu gibi kullanılan sayısız "küçük anlatı"dan kaynaklandığını öne sürüyor. Dolayısıyla sanayi sonrasının postmodernist kültüründe "büyük anlatılar, içeriklerini bütünleştirme tarzları ne olursa olsun, ister spekülatif anlatılar olsunlar ister özgürleşme anlatıları, inanılırlıklarını yitirmiş durumdalar" (s. 60). "Bütünsel hakikatler"e duyulan bu bütünleştirme karşıtı kuşkunun bir uzantısı olarak öznelli-

ğin yaşantı hakkındaki bütün söylemlere sızdığı, ama bu sızan öznelliğin kendisinin de konum ve özellikle cinsiyet rolü ve ırk tarafından nüfuz edilmiş bir öznellik olduğu kaydediliyor. Belki bir paradokstur ama postmodernizm bir yandan tümleşik bir teori olanağını tanımazken ("Postmodernizm dikkati tekil bir semiyoloğun dikkatle soruşturan bakışından uzaklaştırarak, onun yerini parçalanmış ve sık sık kesintiye uğrayan bir bakışlar çoğulluğunun almasını ister"; McRobbie, 1989, s. 165), bir yandan da özgüllük ve parçalanmayı modernist ve klasik umutların genel bir eleştirisi statüsüne yükseltir.

Hebdige'nin andığı "üç olumsuzlama" içinde burada en çok ilgimizi çekmesi gereken, ikincisi. Bunu "teleolojiye karşıtlık" diye adlandırıyor; "saptanabilir köken/nedenler fikrine" ve özellikle de olay ve yaşantıların yüzeylerinin berisinde yatan "derin nedenlere", yüzeye anlam kazandırdıklarından açıklamalara kaynaklık edebilecek bir kökenler kümesi kavramına duyulan kuşkuculuk diye tanımlıyor (s. 190). Tabii burada kuşku duyulan, geleneksel psikanalize hâkim olan iş görme tarzı: psikanalizde görünüşlerin ardında yaşantılara anlam vermek için başvurulabilecek daha derin ve bilinçdışı bir arzu yattığı varsayılır. Baudrillard'ın (1979) terimleriyle söyleyecek olursak, fark, "baştan çıkarma" ile "yorumlama" arasındadır. Psikanalistin ve psikanalitik teorinin faaliyeti olan yorumlama, görünüşlere yöneltilen sürekli bir sorgulamadır; onlardan artlarında ne yattığını, onlara biçim kazandıranın ne olduğunu öğrenmek ister. Bu görünüşlerin ardında yatanın daha hakiki olduğunu, bunun, şimdi çarpıtılmış da olsa, ilkece, yeniden ele geçirilebileceğini ima eder. Baudrillard, "yorum, açık söylemin görünüş ve oyunlarını paramparça ederek ve örtük söylemle yeniden bağlantılar kurarak anlamı özgürleştirendir," diye yazıyor (1979, s. 149). Ama Baudrillard'a göre yorum, doğası gereği yanılmaktadır: "Görünüşlerin gerisine geçmek olanaksız bir iştir", çünkü psikanaliz de dahil olmak üzere bunu yapmaya kalkan her yaklaşımın kendi terim, biçim ve görünüşleri o yaklaşımı baştan çıkararak onun da bir kelime oyunu, "hakikat"i ortaya çıkarmaya yönelik bir incelemeler bütünü olmaktansa, başkalarını ikna etmenin, onları kandırmanın ya da onlara iltifat etmenin bir biçimi haline gelir. Ve işte bu yorumlama tasarısının tam tersi doğrultusunda hareket eden bir mekanizma olan "baştan çıkarma" da, postmodernist sürecin merkezi mekanizmasıdır.

> Görünüşler saltanatında yorumun yarattığı kargaşa hesaplanabilir gibi değildir ve yorumun gizli anlamların peşindeki ayrıcalıklı arayışı çok derin bir anlamda yanılmış olabilir. Çünkü söylemi saptıranın ne olduğunu, bir ötede, bir *hinterwelt*'te (art-alan) ya da bilinçdışında aramamız gerekmiyor. Söylemi yerinden eden, kelime gerçek anlamında onu "baştan çıkaran" ve baştan çıkarıcı kılan görünüşünün ta kendisidir. (Baudrillard, 1979, s. 149)

Postmodernist kültürde deneyimlerin kaynağı olan "derin" bir yerden geriye hiçbir şey kalmadığı vurgusu, güçlü bir şekilde, Jameson'un çığır açan makalesi "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı"nda (1984) dile getiriliyor. Bu makale çoğu postmodernist yapıta musallat olan çekincesiz yüceltme ile ironik inkâr kutuplarının her ikisinden de farklı bir yerde duruyor. Jameson'un postmodern yaşantı hakkındaki görüşlerini özetleyen imge, makalenin sonunda "tam teşekküllü postmodern bir bina" diye andığı Los Angeles'taki Bonaventura Oteli betimlemesinde bulunabilir. Bu betimlemenin merkezinde, Bonaventura'nın tasarımının merkez unsuru olan sabit unsurlardan yoksun, insanı yerinden eden bir mekân anlayışı yer alıyor. Jameson şu sonuca varıyor:

> ... mekânın bu en yeni mutasyonu –postmodern hipermekân– sonunda bireysel insan vücudunun kendi yerini saptama, yakın çevresini algısal olarak organize etme ve haritaya gelir bir dış dünyada bilişsel olarak kendi konumunun haritasını çizme kapasitelerini aşmış bulunuyor. Ve daha önce de belirttiğim gibi, vücut ile onun inşa edilmiş çevresi arasındaki bu korkutucu kopukluk noktası –ki eski modernizmin ilk başta yarattığı şaşkınlıkla bunun arasındaki fark, otomobille uzay araçlarının hızları arasındaki fark gibidir– zihinlerimizin, bireysel örnekler olarak kendimizi içinde tutsak bulduğumuz çokuluslu ve merkezini kaybetmiş büyük global iletişim ağının haritasını çizmekte (hiç olmazsa şimdilik) gösterdiği yeteneksizlik şeklindeki o daha da derin çıkmazın simgesi ve analoğu olarak kabul edilebilir. (s. 105)

Bu bakış açısının merkezinde mekân üzerine yoğunlaşma yer alıyor – toplumsal dünyanın, hepsi eşdeğer olan rastlantısal unsurların hareketlerinin oluşturduğu karışık ve kalabalık, ama aynı zamanda devasa bir şebekeden ibaret olduğu, bu hareketlerinin kestirilebilir bir yönü ya da en önemlisi altlarında yatan bir özü ya da tarihi olmadığı duygusu... Jameson bu duyguyu modernizmle postmodernizm arasında yaptığı bir dizi karşılaştırma ile örnekliyor – Bu karşılaştırmaların hepsi de, çağdaş yaşamın yüzey-merkezciliğini, duyuşlardan ve geçmişteki "derinlik" eğretilemelerinden vazgeçişi ve en önemlisi de tarih bilincinin yerini "geçmişin bütün üsluplarının rasgele yağmalandığı" göz kamaştırıcı bir çağdaşlığa bıraktığını vurguluyor (Jameson, 1984, s. 78). Berman modern dünyanın kişisel ilişkilere yöneltiği tehdide karşı gerçek duygu olanağını ön plana çıkarırken, Jameson, Warhol'un Marilyn Monroe imgesinin, yalnızca insani sıcaklıktan değil herhangi bir iç anlamdan da yoksun kalmış yönünü teşhir ediyor. Berman "modern ciddiyetin en derin katmanları"na giden yol olarak ironi üzerinde odaklaşırken, Jameson postmodernist kültürde "pastiche'in parodiyi gölgede bıraktığını" öne sürüyor (s. 77). Bunu şöyle açıklıyor:

> ... parodi gibi *pastiche* de kendine has bir maskenin taklidi, ölü bir dilde konuşmadır; ama bu taklidi, parodinin altında yatan güdülerden hiçbiri olmaksızın, alaycı dürtüsü yok

edilmiş olarak, gülmekten ve geçici olarak başvurduğunuz anormal dilin dışında sağlıklı bir linguistik normalliğin hâlâ mevcut olduğu gibi bir kanaatten tamamen mahrum bir şekilde uygular.

Young'ın (1989) daha bezgin dilinde bu, "postmodern bana solmuş ve acımış olanın sahip olabileceğimiz tek şey olduğunu iddia ediyormuş gibi geliyor," şeklini alıyor (s. 87). Ya da Newman'ın (1989, s. 141) sözlerine başvurabiliriz: "Postmodernist parodi, her şeye izin verildiğinde ne yaptığımızın hiç fark etmediği ve hiçbir şeyin bir değer taşımadığını iddia ettiği ölçüde modanın ve kitle kültürü sanayiinin köpeksi nihilizmine yakındır".

Postmodernizmde "sağlıklı bir normallik" ya da kaçınılmaz olarak ileriye doğru giden bir tarih yoktur. Bunların yerine habire göz kırpan bir yüzey ve televizyon ekranlarının şifresi çözülemez mesajlarının doldurduğu bir boşluk vardır. Yönlerin kalmadığı, herhangi bir mesafe duygusunun, özellikle de hem modernist ironi hem de Freudcu analitik ilerleme için vazgeçilmez olan eleştirel mesafeye ulaşmanın olanaksız olduğu bir boşluk. Hatta postmodernist boşlukta tıpkı mesafe gibi zaman da yitip gider. Yine Jameson'a kulak verelim:

> ... Postmodernizmin dolu ve tamamen kaplanmış hacimlerine, artık postmodern olan vücudumuzun mekânsal koordinatlardan ve pratikte (hele hele teoride) mesafe koyma yeteneğinden yoksun kaldığı bir ölçüde, dalmış durumdayız. (s. 109)

Kendi içine bakmak işe yaramaz: Modernist gelişmeyi (ve geleneksel psikanalizi) mümkün kılan benlikle ifadeleri arasındaki farklılaşma da yitip gitmiştir. Kendi sanatı olacak bir ürünü tasarlayan ve kasteden bireysel yazarın yerini, zaman zaman "söylem" zaman zaman "metin" denen pratikler almıştır. Anlam bu pratikleri öncelemez, esrarengiz bir tarzda onlar tarafından yaratılır. Barthes'ın ünlü deyişiyle söyleyecek olursak, "bir metnin birliği kökeninden değil, hedefinden kaynaklanır" (1977, s. 149). Altta yatan içtepileri ile yüzeyin buyurduğu zorunluluk arasında bir uzlaşmaya varmak üzere kendi semptomatolojisini geliştiren benliğin yerini, arzunun rastlantısal iletileri, halihazırda olanın geçmiş ve gelecekten yalıtılması, gelip geçmekte olan her anın mutlak dolaysızlığı, yoğun heyecanlandırıcılığı ve yıkıcı gerçekdışılığı içinden şizofrenik yoğunlaşması almıştır.

Baştan çıkarma ve görünüş ya da Baudrillard'ın terminolojisiyle, "simülasyon" üzerindeki vurgusuyla postmodernist tavra içkin olan bu karamsarlık, Hebdige'nin (1988) "ütopyaya karşı olan" üçüncü "olumsuzlaması" ile ilişkili bir görecilikten de besleniyor – "ortak bir kader, küresel ölçekte bir öngörülebilirlik çerçevesi, 'doğal güçlere nihai bir şekilde hâkim olunabileceği', 'toplumsal biçimlerin akılcı bir denetim altına alınabileceği', bir 'mükemmeliyet durumu'nun ya da 'baskıcı güçlerin sona erdiği' bir duru-

mun varolabileceği iddialarına dair güçlü bir kuşkuculuk damarı" (s. 196). Hebdige bu bağlamda Lyotard'ın asla tam olarak bilinemeyecek ya da akılcılaştırılamaycak bir şey olarak kullandığı "yüce" kavramını kullanış tarzına işaret ediyor. Baudrillard da (örn. 1976'da) çağdaş kültürün derinliksizliğini ve eşdeğerliğini aşabilecek bir doğrultu ya da amaç öneremiyor; farklı olan yegâne şey ölümdür. Jameson (1984) kültüre ve bilgi inancına, gelecekte toplumsal hayatın daha bütünsel bir haritasının çıkarılabileceği umuduna yer veren bir tarihsel yorum getirerek bu siyasal karamsarlığa karşı çıkıyor. "Postmodernizmin bir siyasal biçimi gerçekleşecekse," diye yazıyor. "bunun görevi, gerek toplumsal gerekse mekânsal ölçekte, global bir bilişsel haritacılığı icat etmek ve uygulamak olacaktır" (s. 116). Bu harita Lacancı psikanalistlerin Simgesel dedikleri düzende, yani bireysel insan öznesinin yaşantılarını tespit eden dilin ve kültürün düzeninde yer alacaktır. Böyle olduğu ölçüde de siyaseti her şeyden önce ideolojik pratik olacaktır; herhalde onları aşabilmek uğruna, gerçekliği şu ya da bu şekilde çerçeveleyen söylemleri tesbit edip anlamak. Bunun geleneksel yapısalcı düşünceyi aşan bir adım olup olmadığı henüz açık değil; öznenin kuruluşu tamamen sistem içinde gerçekleşiyorsa, sistem öznenin içine, yaşantıları değerlendirmeyi mümkün kılacak herhangi bir içsel muhalefet ya da değer bırakmayacak ölçüde nüfuz etmişse, sistemin yerinden oynamasını mümkün kılacak kaldıracı nerede aramak gerektiğini görmek güç.

Gerçekten de, postmodernist teorinin soldan yapılan siyasal eleştirileri, postmodernizmin halihazırda olana düzdüğü övgülerin, arzu edilebilir yegâne şey olarak verili olanı değerlendirmekle iç içe geçtiğini iddia ediyorlar. Örneğin Eagleton (1986) bu yaklaşımın anti-Marksizm'i hakkında şunları söylüyor:

> Kitsch'i ve ucuzluğu öven postmodernizm, kötülüğün iyiyi içerdiğini değil, bilfiil iyinin kendisi *olduğunu* söyleyerek Brecht'in sloganlarının bir karikatürünü çıkarıyor – ya da daha doğrusu, her ikisi de "metafizik" olan bu terimin artık ne olumlanması ne de karşı çıkılması, yalnızca kabullenilmesi gereken bir toplumsal düzen tarafından zaman aşımına uğratıldığını iddia ediyor. (s. 141)

Modernizm, "sahici" bir varlığı taşımanın ne kadar güç olduğu hakkındaki bütün acılı bilincine karşın, yine de herhangi bir ürün ya da yaşantının değer ya da değersizliğini tartacak bir ölçüt sunarken, postmodernizm, özellikle de tarihi yalnızca "olası bir üsluplar deposu" (Eagleton, *a.g.e.*) konumuna terk etmekle herhangi bir ayrımı mümkün kılacak her türlü ölçütten vazgeçmiş oluyor. Olan her şey aynı değerdedir; bu da ayrım gözetmeyi mümkün kılacak "değer" diye bir şeyin varolmadığı ve yine aynı nedenden ötürü herhangi bir içsel yaşantının, yorum gerektirecek bir derinliğin olanaklı olmadığı, benliğin –varlığın yüzeyselliğini aynalayacak şekilde yü-

zeylere odaklanmış, parçalanmış, merkezini yitirmiş benliğin– çağımızdaki bu durumuna karşı herhangi bir şeyin çıkarılamayacağı anlamına gelir. Eagleton'ın da belirttiği gibi bu, yeni bir yabancılaşma teorisi değildir, çünkü yabancılaşabilmek, insanın uzağına düşebileceği bir sahici durum gerektirir. "Bu düzleştirilmiş yüzeyler ve boşaltılmış içsellikler 'yabancılaşmış' değillerdir, çünkü 'sahicilik' reddedilmekten de çok sadece unutulmuş olduğu için, artık ne yabancılaşacak bir özne, ne de yabancılaşılacak bir şey kalmıştır" (s. 132).

Postmodernizmi hem anarşist hem de son derece irkiltici kılan, geçmişi bu şekilde unutması, herhangi bir "değeri" reddetmesi, hakikatle ilgili devralınmış geleneklerin yapı çözümüne uğratılmasının görünüşler dışında herhangi bir şeyin anlam taşıması ihtimalinin de yok edilmesiyle –kısacası, baştan çıkarılmanın övülmesiyle– aynı anlama geldiğini kabullenmesidir. Hakikat karşıtı bu teori doğruysa, yüzeyin, haz içtepisinin, arzu anının tadının çıkarılmasının berisinde hiçbir şey yoksa, o zaman tarihi –hem bir halkın ortak tarihini, hem de bireysel benliğin özel tarihini– anlamak uğruna girişilmiş bütün çabalar bir kalpazanlıktan ibarettir. Bu bağlamda Habermas'ın eleştirisi önem kazanıyor; Dews (1989) postmodernist ve yapısalcılık-sonrası tavırlara karşı geliştirilen muhalefetin temel noktalarından birini şöyle betimliyor:

> Habermas için... önemli olan felsefi doğruluk-değerlerinin *evrenselliklerinin* terk ediliyor olması değil, onların yanlışlanabilir olmayan yönlerinin terk ediliyor olmasıdır. Oysa, evrensel olana karşı takındığı düşmanca tavırdan ötürü yapısalcılık-sonrası düşünce, sık sık, yarı-estetik bir duruş içinde doğruluk değerlerinin kendilerini askıya alıyor. Ama bu manevranın sonucunda da, toplumsal ve kültürel tahlil yolundaki gerçek girişimler, anekdotlar ve teorinin süzgecinden yeterince geçirilmemiş veriler karşısında savunmasız kalıyor. Postmodernizm hakkındaki genel anlatıların boşboğazlığı ve belirsizliği buradan hareketle anlaşılabilir. (s. 37)

Her şey eşdeğerse, kişi normların, geleneklerin, geçmiş bakış açılarının gerekliliklerini kabullenmekten kurtulmuş demektir; ama onların yerini alacak bir şeyin olmaması da insanı rahatsız eder. Diğer yandan da, postmodernizmi eleştirenlerin sık sık göz ardı ettiği şeylerden biri, ciddi postmodernistlerin sanatın gerici amaçlar uğruna kullanılmasına karşı çıktıkları ve bazı insani değerlerin korunmasına ne kadar angaje olduklarıdır. Bütünleştirici teorilere karşı çıkışı hakkında ne düşünürsek düşünelim, Lyotard'ın kendisi, bu duruşla faşizmin temelinde yatan kimi fantazilere karşı çıkışı arasındaki bazı bağlantıları açıkça kurmaktadır. *Postmodern Durum*'u (1979, s. 81-2) şöyle sonuçlandırıyor:

> Tüm ve tek olana, kavramla duyunun buluşmasına, saydam ve iletilebilir olana duyulan nostalji için fazlasıyla yüksek bir bedel ödedik. Genel gevşeme ve yatışma talebinin be-

risinde terörün geri dönmesi, fantazinin gerçeklikten bir pay kazanmak üzere gerçekleşmesi arzusunun mırıltılarını işitebiliriz. Yanıt şu olmalı: bütünlüğe savaş açalım; sunulamaz olana tanık olalım; farklılıkları harekete geçirip adın namusunu koruyalım.

Modernist düşünce ile postmodernist düşünce arasında, burada bir taslak halinde sunulan karşıtlıkların merkezinde, tehditkâr ve tehlikeli olduğu kabul edilen bir modern kültürdeki direniş ve kendi kendini inşa etme olanakları konusunda benimsedikleri farklı tavırlar yatıyor. Modernistler için, hem her bireyin derinliklerinde yatan bir şey, hem de toplumun yüzeyinin berisinde yatan bazı gerçek güçler yıkıcı olabilecekleri kadar, bireyin daima karşı karşıya olduğu mahvolma ve ahlaki değerlerini yitirme tehdidine karşı direnmek için harekete geçirilebilirler de. Bireyin derinliklerindeki bu şey, başta modernist yaratılar olmak üzere maddi kültürün çeşitli yönlerinde görülebileceği gibi, benliğimizin, her birimizin kırılgan bir hayat hattına sarılırcasına sarıldığı yaşantılarında da görülebilir. Kişisel varlığın tümleşik bir özeti olan benlik sabit bir şey değildir: kişisel varlığın parça bölük yaşantılarından yaratılır ve toplumsal örgütlenme ile diyalektik bir ilişki içindedir. Özellikle de arzulanan ile karşılanan arasındaki çatışmalarla doludur. Ama bu mesafe aynı zamanda bir vaat barındırır: bir kesinlik değilse de belki de daha tutarlı ve destekleyici bir şey yaratılabilmesi fırsatı.

Postmodern bakış açısı ise bir bütün olarak farklıdır. Genellikle gayri şahsi olan, ama oyun ve yenilik yaratmak üzere sahip çıkılabilecek iletişim ve bilgi-işlem şebekelerinin her dokusuna nüfuz ettiği, maddi ürünlere boğulmuş bir kültürün ve modernliğin heyecanlandırıcılığını övdüğü ölçüde bu bakış açısı tamamen olumsuz değildir. Ama karşı çıktığı, yüzeylerin bu pırıltısının berisinde herhangi bir kasıt ya da amaç olduğu ve bireysel düzeyde de, her bireyin yarattığı benliğin berisinde gerçek ve canlı bir şey olduğu düşüncesidir. Postmodernizm çağdaş yaşantının parçalanmış niteliğini vurgular – heyecan verici ama eşdeğerlikleri ve manidar ilişkilerden yoksunluklarında anlamsız parçalara bölünmüş bir yaşantı. Bu perspektiften bakıldığında modern gerçekliğin en canalıcı eğretilemesi, *imaj*'dır: örneğin televizyon ekranındaki, herhangi bir töz yansıtmaksızın, yaratan, oynayan, yok olan anlık imaj. Bu imaj akışkan ve kışkırtıcı olduğu ölçüde yıkıcıdır ama herhangi bir değer kökü ya da kaynağı sunmadığı ölçüde de anarşistçedir.

Çeviren: İskender Savaşır

Kaynaklar

ANDERSON, P. (1984), "Modernity and Revolution", *New Left Review*, 144, s. 96-113.
BARTHES, R. (1977), *Image-Music-Text*, Fontana, Londra.
BAUDRILLARD J. (1976), "Symbolic Exchange and Death", J. Baudrillard, *Selected Wri-*

tings, Polity Press 1988, Cambridge, içinde.
BAUDRILLARD J. (1979), "On Seduction", J. Baudrillard, *Selected Writings*, Polity Press 1988, Cambridge, içinde.
BERMAN, M. (1982), *All That is Solid Melts into Air*, Verso 1983, Londra (Türkçesi: *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, İletişim 1994).
BERMAN, M. (1984), "The Signs in the Street", *New Left Review*, 144. s. 114-123.
DEWS, P. (1989), "From Post-Structuralism to Postmodernity", L. Appignanesi (der.), *Postmodernism: ICA Documents*, Free Association Books, Londra, içinde.
EAGLETON, T. (1986), *Against the Grain*, Verso, Londra.
FROSH, S. (1987), *The Politics of Psychoanalysis*, Macmillan, Londra.
FROSH, S. (1989), *Psychoanalysis and Pychology*, Macmillan, Londra.
HEBDIGE, D. (1988), *Hiding in the Light*, Routledge, Londra.
JAMESON, F. (1984), " Postmodernism, or the Cultural Logic of LateCapitalism", New Left Review, 146, s. 53-93 (Türkçesi: "Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı", *Postmodernizm*, Necmi Zekâ (der.), Kıyı Yayınları, 1990, içinde).
KHILSTROM, J. VE CANTOR, N. (1984), "Mental Representations of the Self", L. Berkowitz (der.), *Advances in Experimental Social Psychology*, c. 16 içinde.
LYOTARD, J.-F. (1979), *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, Manchester, 1984.
LYOTARD, J.-F. (1989), "Defining the Postmodern", L. Appignanesi (der.), *Postmodernism: ICA Documents*, Free Association Books, Londra, içinde.
MILLER, D. (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Basil Blackwell, Londra.
NEWMAN, M. (1989), "Postmodernism", L. Appignanesi (der.), *Postmodernism: ICA Documents*, Free Association Books, Londra, içinde.
RICHARDS, B. (1989), *Images of Freud*, Dent, Londra.
YOUNG, R. (1989), "Post-Modernism and the Subject", *Free Associations*, 16, s. 81-96.

YENİLEME YA DA ONARMA: KENTLERİ MODERNLEŞTİRMEDE MADALYONUN İKİ YÜZÜ

Londra ve Hamburg Örneklerinde
Tarihsel Gelişim ve Paradigma Değişimi[1]

Dirk Schubert[2]

Zenginlik içinde yoksulluk ve bunun kentlerdeki ifadesi olan sıhhileştirme operasyonlarının Batılı refah toplumlarında 19.yy.'ın başına kadar uzanan bir geçmişi vardır. O zamanlar, geçen yüzyılda, "kenar mahallelerden" yayılacak hastalıklardan, salgınlardan, ayaklanmalardan ve hatta devrimlerden korkulurdu. Kentlerdeki yabancılaşma ve tecrit bir yüzyıl sonra, "kaderine terk edilmiş bölgelerdeki" yoksulluk, vazgeçiş, öfke ve hoyratlık şeklinde kendini gösteriyor. Bunları telafi etmek için uygulanan yöntem hep aynıdır: Farklı zamansallıkların aynı düzleme getirilmesi, geleneksel kalıntıların tasfiye edilmesi ve güncel taleplerle uyum sağlanması. Richard Sennett'in "merhametsiz Modernistler" diye adlandırdığı plancılar ve mimarlar da bu sürece biçim veren aktörler olmuşlardır. Her müdahale aynı zamanda varolan ilişkilere müdahale anlamına gelmiş, öte yandan da çelişkilerin keskinleşmesini ve kutupsallaşmayı teşvik etmiştir.

Modernleştirme genellikle davranışlara ve koşullara müdahaleyi de hedeflemiştir. Bu hedefler de *sosyal disiplin* alanına girmektedirler. Disiplin genelleştiği oranda baskıcı yanını geri çekecek, bilimselleşecek ve evrenselleşecektir. Max Weber disiplini bu bağlamda egemenlik biçimlerinin nesnelleşmesi olarak tanımlamıştır. Kentsel yenileme operasyonlarında genellikle orada yaşayanların gerçekliği dikkate alınmamıştır. Şehri onarma ise genellikle reformist bir söylemle gerekçelendirilmekte, ancak yine de pasif ya da aktif bir dirençle karşılaşabilmektedir.

1. Bu makalenin konusunu farklı açılardan ele alan diğer Türkçe makaleler *Defter*' in 8. sayısı ile *Arredamento-Dekorasyon*' un Mayıs/95 ve Mart/96 sayılarında yayınlanmıştır. Bu makaleleri de içeren bir derleme kitap bu yıl, *Şehir ve Modernizm* başlığıyla Metis Yayınları tarafından yayınlanacaktır. (ç.n.)

2. *Defter* için yazdığım bu makalede yer darlığı nedeniyle referanslara ve kaynaklara yer veremedim. Metin, *Stadterneuerung in Hamburg und London. Eine Stadtbaugeschichte zwischen Modernisierung und Disziplinierung,* (TU Hamburg-Harburg, 1994) başlığıyla yayınlanan doçentlik tezimin sonuçlarına dayanmaktadır. Çalışma 2. Dünya Savaşı sonrası yeniden inşa dönemine kadarki zaman dilimini kapsamaktadır ve yakında yayınlanacaktır.

Sosyolog Max Weber ve Norbert Elias tarafından formüle edilen modernleştirme kuramları, şehir yenileme alanında görgü! bulgularla da desteklenen bir disiplinlerarası çalışmayı gerekli kılmaktadırlar. Ne şehir sosyolojisi, ne de mimarlık ve şehircilik bu verimli alanın hakkını verebilmişlerdir. Mimarlık, sanat ve şehir tarihi araştırmaları yakın zamanlara kadar ağırlıklı olarak şehirlerin büyümesiyle ilgili biçimsel sorunlarla ilgilendiler. Yeni yapılaşma ile ilgili konular genellikle görüntülere ve biçimsel dağarcığa indirgendi ve toplumun modernleşme süreçleriyle bağları bir yana bırakıldı. Modern sayılmayan şey araştırmaya değer görülmedi. Kendini ilerici saflarda görmek isteyen kimlik arayışı, köklerini modernde aradı. Kim modern olmayan safa konmak ve meşruiyetini geçmişle ve gelenekle ilişkilendirmek isterdi ki? Mimariye ait bu bağlanma biçimi, şehircilikte de kendini göstermiştir. Modern olan kendini şehrin büyüme alanlarındaki yeni konut yerleşmelerinde gösteriyordu ve araştırmalar da buralarda yoğunlaşıyordu. Burada ters bir yol izlenecek ve madalyonun öteki yüzü gösterilmeye çalışılacaktır.

Bir Keşif ve Yeni Sorunlar

Şehir yenileme girişimlerinde Avrupa'ya öncülük etmiş olan iki şehir üzerinden *slum*'ların (çöküntü mahalleleri) gelişme sürecini sergilemeye çalışacağız. Konut sorunu Londra'da olsun Hamburg'da olsun, 19.yy.'da ortaya çıkmamıştır. Standartların altında kalan konutlar başından beri vardı. Yeni olan, sanayileşme sürecinin sonucunda yoksulluğun yaygınlaşma ve yoğunlaşma derecesi olmuştur.

Kentleşme, 19.yy.'dan itibaren mekânsal yapıyı tamamen değiştiren ve yeni sorunlar ortaya çıkaran bir süreçti. Dönemin genel eğilimini ifade ettiği için de *modernleşme* kavramı ile eşanlamda kullanılmaktadır. İngiltere'de kentleşme en yoğun dönemini 1820-1830 arasında, Almanya'da ise 50 yıl sonra, yani 1870-1900 yılları arasında yaşadı. Nüfus yoğunlaşmasının niceliksel boyutları niteliksel sonuçlar da doğurdu, yani yaşam biçimlerini de etkiledi. Kırsal nüfusun kent nüfusuyla karışması, hem sürekli yeniden üreyen eşzamansızlıklara neden oldu, hem de yeni davranış ve disiplin biçimleri şehirden toplumun bütününe doğru yayıldı.

Kentleşme sürecine her zaman eşlik etmiş olan "konut sorunu", "tehlikeli sınıfların" bir araya toplanmasının ve yoksulluğun ifadesi olarak görülüyordu. Yüzyılın yarısından sonra yoksulluk ve konut açığının nedenleri yerine, bu ortamın nasıl bertaraf edileceği tartışılmaya başlandı. Yoksulluğun yoksulların moral eksikliğinden kaynaklandığı düşünülüyor, dolayısıy-

la da kendileri sorumlu tutuluyordu. *Slum* ve *slum* sakinleri arasındaki ilişki şu slogana indirgenmişti: "*The pig made the sty, not the sty the pig*" (Domuz ahırı yapar, ahır domuzu değil!) Böylece *slum* sakini, herkese eşit şans tanıyan bir toplumun gayri meşru tortusu olarak değerlendirilmiş oluyordu.

Alman sosyolog Werner Somabrt daha sonra, bu "miadını doldurmuş akıldışılığın" yerini "rasyonalizmin", "düzenin" ve "görev bilincinin" almasında önce iş dünyası disiplininin, sonra da yeniden-üretim sektörünün oynadığı belirleyici role değinmiştir. Kışladan, hapishane ve fabrika modelinden türetilen yeni toplu konut tipolojileri, Fransız tarihçi Georges Teyssot'un da belirttiği gibi, "ücretli işçinin evcilleştirilmesini" hedefliyorlardı. İlk önceleri mimarlar, işçi konutlarını kendi mesleki faaliyet alanları içinde görmüyorlardı. Ancak yüzyılın ikinci yarısından itibaren işçi konut ve yerleşmesine yönelik modeller ve projeler yaygınlaşmaya başladı. Bu modellerde konutların içi tamamen özel yaşama aitti; ancak hemen kapının önü kontrole ve gözetlenmeye açık olacak şekilde tasarlanıyordu.

Londra 19.yy.'ın başında sadece eğlence, fikir ve politika alanında değil, *slum*'lar açısından da dünyanın en önemli şehriydi. "Burada her şey devasa!" diye yazıyordu ünlü Alman mimar Friedrich Schinkel 1826'da Londra'dan. Otuz yıl sonra Victor Aime Huber, "Thames kıyısındaki kent canavarından" söz etti. Ama 19.yy.'ın ilk yarısındaki "şok şehir" Londra değil, Manchester'dı ve ilgi genellikle oraya yoğunlaşmıştı.

Ancak dikkatler giderek artan bir biçimde Londra'ya çevrildi, yoksulla zenginin, yeni toplumsal sınıflar olarak pek de anlaşamadan karşı karşıya geldikleri şehre. Şehrin büyümesine korkunun ve merakın, umudun ve gururun, reddin ve nefretin çok katlı bir karışımı eşlik ediyordu. Benjamin Disreali bu kutuplaşmayı "*two nations*" (iki ulus) olarak tanımladı. Friedrich Engels 1845'de "Thames'den Londra'yı seyretmek kadar etkileyici birşey tanımadığını" söylemiştir. Ertesi yıl bir inşaat dergisi aynı Londra'yı karanlık tehlikelerin şehri olarak tanımlamıştır.

19.yy.'ın ortasında İngiltere'de *slum* sözcüğü "sorun"la eşanlamlı olarak kullanılıyordu. Alt tabakaların yaşam koşulları diğerleri üzerinde tiksinti ve şaşkınlık yaratıyordu. Burjuva kamuoyu bu kenar mahallelerde kirliliği, çöküntüyü, aylaklığı ve alkol bağımlılığını görüyor, kendi ideallerini bunların karşıtıyla özdeşleştiriyordu: temizlik, titizlik ve düzen.

Pisliği moralsizlik, temizliği de moral kriteri olarak gören bu anlayış, hijyeni köklü biçimde iyileştirme operasyonlarının da kaynağını oluşturacaktı. Sağlık koşullarını iyileştirme girişimleri modernleştirme ve rasyonelleştirme projeleriyle de örtüşüyordu, çünkü temizlik ve düzen planlanabilir ve yönlendirilebilir olarak değerlendiriliyordu. James Hole 1866'da "*As the homes so the people*" (Mesken neyse sakini de odur!) derken bu düşünceleri

dile getiriyordu. Gazeteler, konut çevrelerindeki sefaleti betimleyen haberlerle doluydu. Hemen ardından çözüm stratejileri gündeme geldi. *Slum* temizliğiyle ilgili tüm fikirler "pasta ve kırbaç" deyişiyle özetlenebilir; yani değişen vurgularıyla, reformist-filantropik ve baskıcı-disipliner öğelerin bir karışımı oluyorlardı.

Mekânsal düzlemde iki eksen bulunuyordu:

1. Model evler aracılığıyla makûl, temiz ve gerçekçi alternatifler sergileniyordu. Zamanın işçi konutu konusundaki tanınmış mimarı Henry Roberts'ın fikirleri ve yatay ve düşey olarak üreyebilen plan tipolojileri Almanya'da da tanınıyor ve örnek olarak kabul ediliyorlardı.

2. Peabody tröstü örneğinde olduğu gibi filantropik kooperatif girişimleri ise, seçerek üye kaydediyorlar ve kontrol imkânı tanıyan kışla benzeri büyük kira bloklarından oluşan yerleşmeler inşa ediyorlardı.

Octavia Hill gibi reformcular ise kiracıları eğitmeyi hedefliyorlardı. Orta tabakaya mensup bu hanımlar, ev idaresi eğitimiyle "huzurlu ikâmetin" öğretilebileceğini düşünüyorlardı.

Konut reformcularının *slum*'lara olan ilgisi, modernleşme sürecini yönlendiren üç gelişmeyle ilişkilendirilmiştir:

1. Ticaretin gelişmesi limanın büyümesini ve yeni liman tesisleri yapılmasını zorunlu kıldı. Büyükçe bir konut bölgesinin tamamı bu operasyonla yıkılmıştır.

2. Tren yollarının inşası, 1859 ve 1867 yılları arasında 40.000'in üzerinde insanı evsiz bıraktı. Şehrin etrafına birbirleriyle rekabet eden özel tren şirketlerine ait 16 adet gar binası inşa edildi. Kenar mahallelerin yıkılması şirketler ve reformistler tarafından olumlu karşılandı. Düşük kiralı konutların ortadan kalkmasının, demiryolu hattı boyunca açılabilecek yeni ucuz arsalara inşa edilecek konutlarla telafi edileceği düşünülüyordu. Bu, şehrin merkezileşerek yığılması sorununa karşı merkezkaç kuvvetleri harekete geçireceğinden ayrıca olumlu bulunuyordu.

3. Cadde açma ve yol genişletme operasyonları da bir diğer *slum* temizleme aracı olmuşlardır. İnşai tedbirlerle yoksulluğun giderilebileceğini düşünenler, aslında *slum* sakinlerinin ortadan kaybolmalarını istiyorlardı.

Bu ilk girişimler, kontrol ve denetim aygıtları konusundaki ilk deneyimleri oluşturdular. 1851, 1868 ve 1875'te çıkan yasalarla evlerin denetimi, ikâmet dışı tutulması ve yıkılmaları mümkün oldu. Bölgesel ölçekli operasyonlar da bu sürecin devamı olarak ortaya çıktı.

"Tehlikeli sınıfları görünmez kılmayı", "onları kaybetmeyi" hedefleyen bu operasyonların ilk örneği, *Metropolitan Board of Works*'un 1875'te Flower ve Dean caddelerindeki girişimleridir. Yazar James Greenwood'a göre şehrin hemen dibinde "Londra'nın en tehlikeli caddesi" bulunuyordu. So-

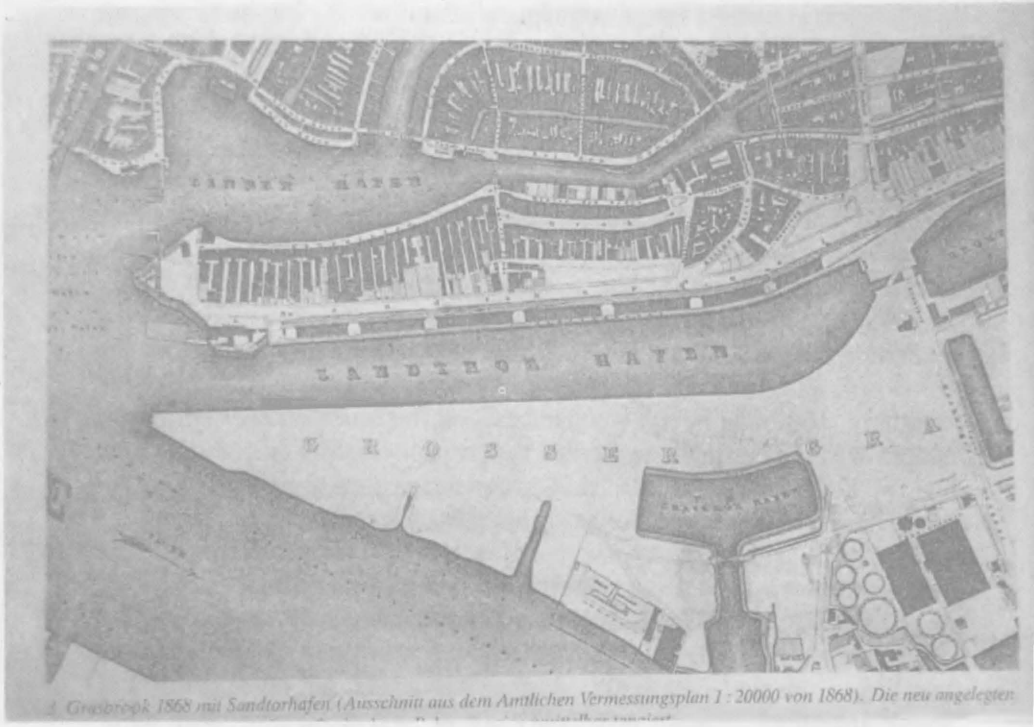
kak cinayetleri, çete ve fahişelik yaygın görüntülerdi ve polis de bu karmaşayı kontrol edemiyordu. Burada Londra'nın Yahudi gettosu bulunuyordu, yani "Britanya'nın en İngiliz olmayan bölgesi!" Yıkımdan sonra yeni inşaatları filantropik kuruluşlar üstlendi. Onlar sadece "düzgür" kiracı kabul ediyorlardı ve buralardaki hayatı kollayan ve kontrol eden site yöneticileri de genellikle asker veya polis sertifikasına sahiptiler. Bu temizlik operasyonları konut reformundan ziyade, *slum*'larda "tehlikeli sınıflar"ın aleyhine bir nüfus değişimi anlamına geliyordu.

"Kıtanın İngiliz şehri" olan Hamburg da İngiliz deneyiminden, *know-how*'ından faydalanabilirdi. İktisatçı Julius Faucher, "Hiçbir yer, rekabetin ve sermaye egemenliğinin başından beri hüküm sürdüğü bu dünyanın en büyük şehrinden daha iyi bir gelecek habercisi olamaz," demişti. Nitekim Hamburg, 1842'deki büyük yangından sonra, danışman olarak İngiliz mühendis William Lindley'e başvurdu. Yangın, tıpkı Londra'da 1666'da olduğu gibi, hem bir kargaşa ve felaket, hem de şehir strüktürünü köklü bir biçimde "temizlemek" ve modernleştirmek için bir imkân anlamına geldi. Örneğin bu imkândan yararlanarak zamanın Avrupası'nın en modern kanalizasyon sistemi inşa edildi. Büyük yangın, Londra'nın henüz denemekte olduğu hijyenik yenilikleri Hamburg'a getirmişti, örneğin akar tuvalet ve kanalizasyon sistemi, basınçlı su sistemi vb. Ancak yüksek maliyet ve Hamburglu gayrımenkul sahiplerinin dar görüşlülüğü bu tür yatırımların israf olarak değerlendirilmesine neden oluyordu ki, bu ihmalin acısı 50 yıl sonra çıktı.

Sonuç olarak büyük yangının neden olduğu yıkım, konut sorununun büyümesine neden oldu. Victor Aime Huber ile teolog Heinrich Wichern, Londra'daki konut ilişkilerini ve çözüm modellerini Hamburg'un gündemine getirdiler. Wichern Hamburg'un yoksul mahallelerinde "geleneğin çöküşünün girdabını" gördü ve kontrolün görünmez olduğu hapishane mimarisi sisteminden konut mimarisi için sonuçlar çıkarmaya çalıştı. İngiltere'de model konutlar yapılırken ve denenirken Almanya'da sorun hâlâ ideolojik polemiklerin ve kuramların konusuydu.

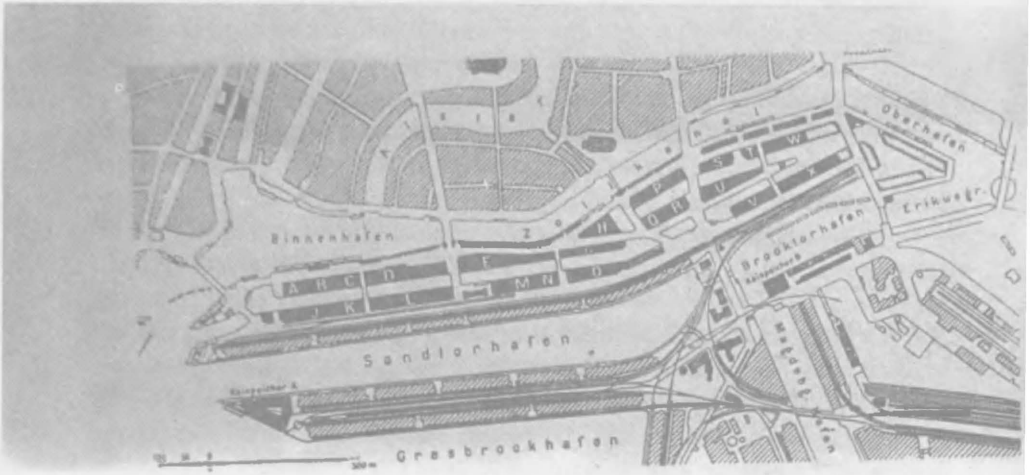
1874 yılındaki Wexstrasse operasyonu, dönemin egemen şehir yenileme anlayışının bir diğer örneğidir. "Labirentimsi damarlar"ın yerine açılan bu yeni cadde, "Sodom ve Gomore'nin havalandırılması" adına kutsandı. Bu "koridor cadde" operasyonları, daha sonra bir ticaret ve kâr aracı haline gelecek olan "bölgesel temizliklerin" ilk adımıydı. "Haussmann metodu" olarak da anılan bu girişimler, Friedrich Engels'in de değinmiş olduğu gibi, trafiği açmanın yanı sıra, "en kötü mahallelerin" ve "tehlikeli sınıfların" kontrol edilmesine de yarayacaktır.

1883'te *Speicherstadt*'ın (ambar şehri) inşası ise, öncekiler gibi bir fela-

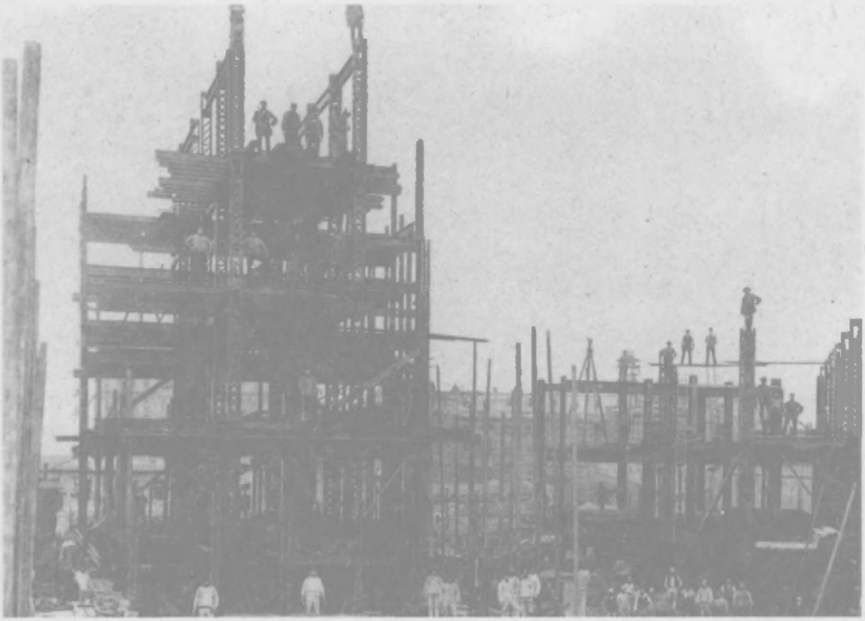


4. Grasbrook 1868 mit Sandtorhafen (Ausschnitt aus dem Amtlichen Vermessungsplan 1 : 20000 von 1868). Die neu angelegten

Hamburg1880: Limanın Speicherstadt (ambar şehri) inşa edilmeden önceki dokusu.



Hamburg1900'ler: Limanın Speicherstadt'ın inşaasından sonraki dokusu



Hamburg Speicherstadt şantiye çalışmaları.

ketin zorlaması ile değil, planlanarak ve gönüllü olarak başlatılmıştı. Hamburg'un Alman İmparatorluğu'yla yaptığı gümrük anlaşması ticaret hacmini büyütmüş, bu da limanın ve ambarların genişlemesini gerekli kılmıştı. Hamburg'un özel konumu nedeniyle bu, bir serbest liman statüsünde olmak durumundaydı. Hamburglu uzmanlar modern ve işlevsel bir çözüm bulabilmek için, Londra'yı ve diğer liman şehirlerini gezdiler. Londra'daki doklar özel girişim tarafından yapılmıştı; Hamburg ambar kompleksi ise devlet regülasyonu altında planlı olarak gerçekleşti. Bu büyük komplekse yer açmak için 20.000 civarında konut yıkıldı. Dolayısıyla, bu girişim de şehir strüktüründeki radikal bir modernleştirme operasyonu anlamına geldi. İçinde kısmen saklanmaya değer yapıların da bulunduğu koskoca bir ikâmet bölgesinden geriye tek bir bina bile kalmadı. Karmaşık lojistik problemlerin çözümünden sorumlu olan Andreas Meyer bu girişimin, Londra'da epeydir gözlenmekte olan bir oluşumu, modern şehir merkezinin inşasını hızlandırdığını söylüyordu.

Özetlemek gerekirse, 19.yy.'ın son çeyreğinde İngiltere'de ve Almanya'da konut sorununun çözümü ve sefalet bölgelerinin tasfiye edilmesi, bir diğer kamusal görev alanıyla, kamu sağlığı tedbirleriyle ilişkilendiriliyordu. Kamu sağlığı alanı da, bilimsel bilginin ve metodun içinde bulunan ile-

1880'lerde Hamburg Limanı: Speicherstadt inşa edilmeden önceki görünüm.

Speicherstadt: Ambar şehri, Hamburg.

Hamburg: Speicherstadt ile daha sonra yıkılacak olan eski şehir dokusu bir arada.

rici unsurlarla, sosyal darwinizmin "sağlık" ve "yozlaşma" kategorilerini kullanan halk sağlığı öğretisinin baskıcı unsurlarının çelişik bir biçimde bir araya gelmesiyle kuruluyordu. Nasıl ki koku ve pislik yeraltındaki kanalizasyon aracılığıyla "görünmez" kılındıysa, sefalet mahallesi sakinleri de yıkım operasyonlarıyla "buharlaştırılabilirlerdi".

Kısacası 19.yy.'ın sonunda kentleşmenin bütün karmaşık sorunları üstesinden gelinebilir gözüküyordu: Altyapı girişimleri ve yeni kitle ulaşım araçlarının devreye girmesi, şehrin yayılmasını mümkün kılmıştı. Beceriksizlik, bilgisizlik, verimsizlik ve rüşvet, yeni bir kurumsal yapı ve onun getirdiği profesyonelleşme ile aşılmaya çalışıldı. Tuvalet ve kanalizasyon mühendislik çözümleri, doğanın egemenliğine karşı tekniğin zaferinin işaretleriydi.

Geriye "sadece" iki problem alanı kalmıştı:

1. Sanayi şehrinin biçimsel ve strüktürel olarak neye benzeyeceği hâlâ ortada duran bir soruydu. Reformistlere göre şehrin gelişmesi ve vahşi biçimde büyümesi denetim altına alınmalı, özel ve kamusal inşaat girişimleri, bütünsel bir planlamaya tabi ve uyumlu kılınmalıydı. Teknik olarak halledilebilecek işlerde estetiğe de dikkat edilmeliydi. Şehircilik başta sağlıktan, mühendislik bilimlerinden, ekonomi ve sosyal bilimlerden beslenirken, da-

ha sonra kitaplarıyla, kongreleriyle, dergileriyle ve paradigmalarıyla bağımsız bir disiplin haline geldi.

2. Kendini en fazla "konut sorununda" ve "sefalet bölgelerinin tasfiye edilmesinde" hissettiren "sosyal sorun"un çözümü hâlâ ortada duruyordu. Konut açığının ve sefalet mahallelerinin nedenleri konusundaki açıklamalar, çıkarlara, mesleki angajmanlara, politik tercihlere göre farklı tonlar alıyordu: Arsa sorunu, imar düzeni sorunu, finans sorunu, inşaat maliyeti sorunu ya da şehir planlama sorunu olarak konut sorunu.

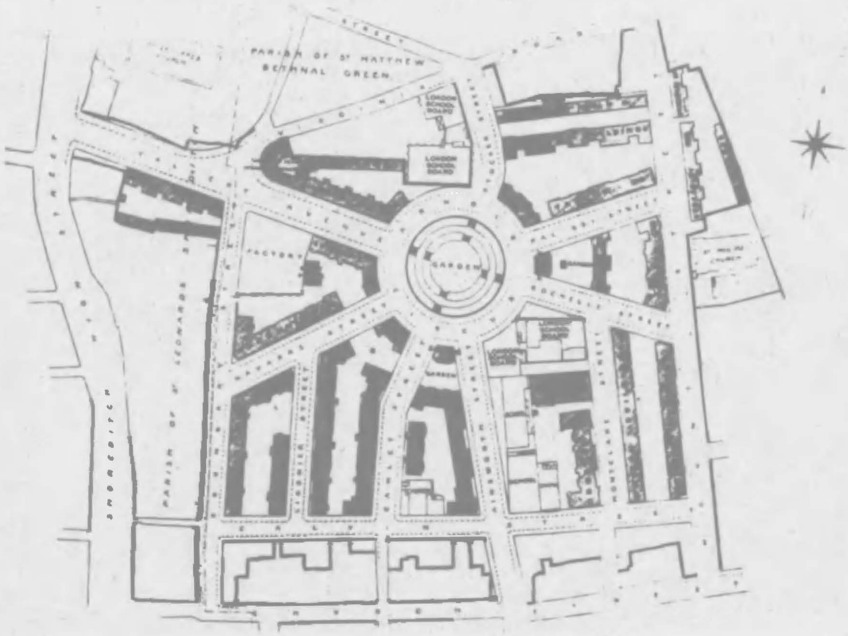
Sorun Alanının Kayması, Reformlar ve Çözüm Önerileri

Şehrin büyümesi yüzyılın sonuna kadar geri dönüşü olmayan bir biçimde sürdü. Kentleşme sadece yeni bir yaşam biçimi anlamına gelmiyor, tüm insani faaliyetlerin, gelenek ve göreneklerin, normların üzerinde etkili oluyordu. Altyapının inşası, tıp ve beslenme normlarındaki gelişmeler 90'lı yıllardan itibaren geniş toplum kesimlerinin beslenme ve konut normlarında hatırı sayılır gelişmelere neden oldu. 19.yy.'ın son çeyreğine kadar sağlık paradigması tarafından belirlenen büyük şehrin avantajları ve dezavantajları ikilemi, sosyal darwinizmden beslenen "halkın gücünün korunması ve geliştirilmesi" paradigması tarafından aşıldı.

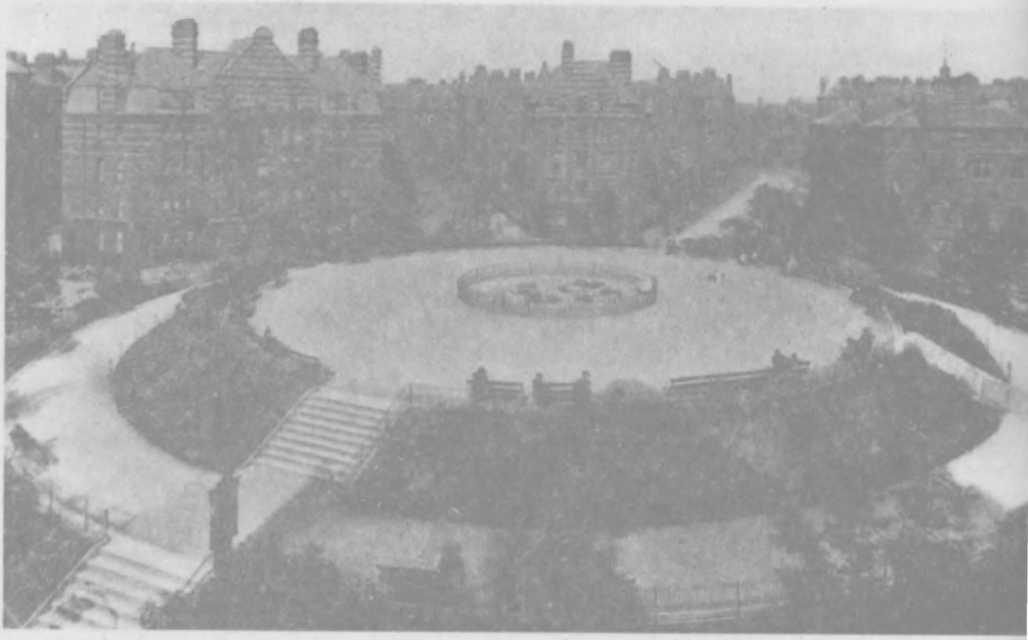
"Londra'daki konut sorunları gevşemekten ziyade yoğunlaştı," diyordu Alman konut reformcusu Fuchs. 1888'de Londra'nın doğusunda altı kadının öldürülmesi, *slum*'ların ortadan kaldırılmasını bir kez daha gündeme getirdi. "Karın deşen Jack"in üzerine atılan bu cinayetler, özellikle burjuva çevrelerinde korku ve dehşet duygusu uyandırdı; bu yerlerin yok edilmesi konusunda bir mutabakat ortamı yarattı ve harekete geçilmesinde sosyal reform vaatlerinden, araştırmalardan ve mizahtan daha etkili oldu. Artık yasaklarla ve denetimlerle yetinilmemesi, somut, elle tutulur konut politikaları için harekete geçilmesi gerekiyordu. Bir dizi yeni yasa ile yerel yönetimlerin olanakları artırıldı ve 1889'da London County Council (LCC) aracılığıyla etkili bir merci ortaya çıkmış oldu.

Özellikle doğu tarafındaki liman bölgesinde alt tabakalar bulunuyordu ve Jack London burası hakkında 1903'de şunları yazıyordu: "East End, birçoklarının zannettiği gibi *slum*'ların bulunduğu bir şehir değildir; o devasa bir *slum*'ın ta kendisidir." William Booth, "müphem İngiltere'yi, East End şeytan ülkesini" Yeni Gine ormanları ile karşılaştırıyor ve her ikisi hakkında da aynı derecede bilgi sahibi olunduğu sonucuna varıyordu. Bu ilgi "açlık imparatorluğu" hakkında bilinmeyenleri azalttı. Akademisyenler ve idealistler, *slum*'lara taşınmaya, orada hem öğretmeye hem de öğrenmeye ni-

Londra 1867: Boundary bölgesinin operasyon öncesi planı.



Londra Boundary Bölgesi operasyon sonrasında.



Londra Boundary Bölgesi: Merkezin operasyon sonrası görünümü.

Londra Boundary Bölgesi: "Temizlik" sonrası görünüm.

yetlendiler. Böylece tarihçi Arnold Toynbee ve Vikars Samuel Barnett'ın çevresinde "University Settlements" (Üniversite Yerleşimleri) olarak anılan ve kendilerini *slum* sorununa adayan bir grup oluştu.

East End'deki "ilerici sanayi" gelecek nesil sevgisini ve hayırseverliği besliyor ve reformistlere zengin iş imkânları sağlıyordu. Armatör C. Booth bu sefalet bölgelerini daha yakından tanımak istedi. Bir "kapitalist-sosyolog" olarak yayınladığı *Life and Labour of the People in London* isimli 17 ciltlik çalışmasında Londra'daki toplumsal ilişkilerin ayrıntılarını yazdı. Booth, "Şikâyetin Aritmetiği"nde Londra'da halkın % 30.7'sinin yoksulluk sınırının altında yaşamakta olduğunu tespit etti. Ünlü "yoksulluk haritası" en alt tabakaların yaşadığı en yoksul bölgelerin altını çiziyor ve polisi uyarıyordu. Ancak Booth'a göre *slum*'lar toplumun ilerlemesi önünde bir engel değildi; bu düşüncesini "Uygunsuz ama tehlikeli değil!" sözleriyle dile getirmiştir.

Charles Booth Londra'nın doğusundaki semtlerinden birinin, o zamanlar yoksulluk ve suçun en fazla görüldüğü Bethnal Green'deki Boundary Street'in özellikle altını çizmiştir. Yaptığı sınıflandırmaya göre burası en üst sırada yer alıyordu. Aarmut Morrison'ın *Child of the Jago* romanı da buradaki zor yaşam koşullarını anlatıyordu.

1890'dan itibaren London County Council (LCC) bu bölgede o zamana kadarki en büyük operasyonu başlattı. Operasyon, 1890 tarihli "Housing of the Working Classes" (İşçi Sınıfı Konutu) yasasına dayandırılıyordu. Bu yasa, bugün hâlâ şehir yenileme girişimlerine yol göstermektedir: Yasaya göre önce istatistiksel veriler toplanır ve planlama ile maliyet alternatifleri hazırlanır; binalar ve arsalar satın alınmadan ve kamulaştırılmadan önce gayrımenkul sahiplerinin talepleri dinlenir; yeniden inşa için genel bir plan hazırlanır; yıkım ve yeniden inşa süreci adım adım gerçekleşir; ve inşaat sürecinde taşınılacak konutlar yakında olmak durumundadır. Bütün bölge bu şekilde LCC tarafından apartman tarzındaki binalarla kuruldu; mülkiyetleri ve yönetimleri de LCC'de kaldı.

Bu deneyim sadece üretim sürecinin aşamaları açısından değil, *slum* temizliğinin tüm yapısal sorunları ve sonuçları açısından model teşkil etti: Yeni –ve de sağlıklı– konutlar eski sakinler için çok pahalıydı; %1'den fazlası burada oturmaya devam edemedi; temizlik, nüfusun niteliğinin de değişmesine yol açmıştı. Eski kiracılar çevreye yayılmak ve elverişsiz yaşam koşullarını buralara taşımak zorunda kaldılar. İç içe geçmiş olan işyeri ve konut ilişkisi çözüldü, çünkü buralarda artık iş bulma olanağı kalmadı. Birçok kiracı işyerlerine yakın ve bütçelerine uygun ev bulamadıklarından işlerini de kaybettiler. *Slum* bölgelerine yıkım yoluyla müdahale, sorunları başka yerlere taşımaktan başka bir anlama gelmiyordu.

Fakat LCC bu projeyle rüştünü ispatlamış ve belediye sosyalistlerinin

gözünde yerel konut politikasının imkânlarını sergilemişti. Yerleşmenin merkezindeki küçük park "*Slum*'dan Etoile Meydanı'na!" sloganıyla yüceltildi; LCC'nin tanıtıcı broşüründe "Pittoresk kent-köy"ün müjdesi verildi ve "tehlikeli sınıfların dağıtımının" başarıyla sonuçlandığı yazıldı. Gerçekte yapılan ise, eski küçük ve sıkışık yapılaşma biçiminin yerine ölçek atlanarak apartmanların, ve İngiliz geleneğinde pek olmayan ve sempati duyulmayan çok katlı konutların yapılmasıydı. Barok vurgusu ve merkezindeki meydanıyla –ki pek kullanışlı olmayan bir dekordan başka bir şey değildi– bu yerleşme eski ve yeni sakinler tarafından başka bir dünyadan gelen yabancı bir bünye gibi algılanmış olmalıdır. Eski ve yeni aksiyel planın yan yana konması, Ernst Bloch'un bir başka bağlamda "eşzamansızlıkların eşzamanlılığı" dediği durumu sergilemiştir.

Bir diğer *slum* temizleme tarzı da, cadde açma operasyonları ile hizmet sektörü lehine işlev değişikliğine gitmekti. Bu anlamda Birinci Dünya Savaşı'na kadarki en büyük proje –ki bu LCC'nin de en görkemli işiydi– daha sonra Kingsway-Aldwych adı verilen girişimdir.

"Tehlikeli sınıfların" bu bölgedeki varlığı 19.yy.'ın başından beri sorun ediliyor, aynı zamanda da Holborn'la Strand arasında güçlü bir kuzey-

Londra 1904: Kingsway operasyonu şantiye çalışmaları

Londra Kingsway'in operasyon öncesi (*solda*) ve sonrası (*sağda*) görünümü.

Londra Kingsway "Temizlik" projesi.

güney bağlantısının gerekliliği üzerinde duruluyordu. Çeşitli planlar, farklı radikal müdahaleleri öngörüyorlardı: Bazıları cadde açma operasyonunu Londra'nın görkemli caddelerden oluşan yeni bir sisteme kavuşması için bir fırsat sayarken, diğerleri daha yumuşak ve hesaplı çözümleri tercih ediyorlardı. İkinciler önerilerini, Londra'nın eskiden beri parçalı bir strüktüre ve parselasyona sahip olduğu tezine dayandırıyorlardı: "Londra ne Paris'tir, ne de Viyana ya da Berlin... Haussmann'ı olmamıştır Londra'nın ve biz de olmasını hiçbir zaman istemedik."

Daha yolun güzergâhı üzerine tartışmalar sürerken ufak tefek temizlikler başlamıştı bile. 1899'da LCC bir plan üzerinde karar kıldı ve parlamento da bu planı onayladı. Plan güney ucundaki bir kavisle St. Clement Dane ve St. Mery kiliselerini bütünleştirecekti. Kingsway caddesinin inşası ile bir yeraltı kavşağı bütünleştirilecekti. Bu arada bazı girift sorunlar da çözülmeliydi: Arsalar ve binalar satın alınmalı veya kamulaştırılmalı; yıkımların zamanlaması buralardan taşınacaklara yer bulunmasıyla eşgüdümlenmeli, yeraltı inşaatıyla yolların altyapısı bütünleştirilmeliydi. Özellikle buradan taşınacaklara yer bulunması zordu, çünkü farklı ihtiyaçlara yanıt verilmesi gerekiyordu. Yaklaşık 4.000 kişiye yeni yer bulunması gerekiyordu. LCC bunun için farklı bölgelerde, daha sonra üzerlerinde apartman tipi binalar yapılacak olan arsalar satın aldı ve bekâr evleri yaptırdı.

18 Ekim 1905'de cadde açıldı. Konut politikası hedefleriyle bütünleştirilen trafik operasyonu, bölgenin işlev değiştirmesine neden olmuştu. Muhafazakâr kanat yeni büro binalarının Amerikanlaştırıcı etkisinden korkarken, ilericiler bunu bir modernleştirme atağı olarak görüyorlardı.

Bazı reformistler de, *slum*'ların çözülmesi için yeni arazilerde konut yapılmasının ve geniş çaplı bir desantralizasyonun gerekliliği üzerinde duruyorlardı. Ebenezer Howard, *slum*'dan arınmış bir şehrin ancak bahçe-şehirler aracılığıyla mümkün olduğunun propagandasını yapıyordu. Ona göre şehrin merkezinde daha pahalı işlevlerin toplanması doğal bir süreçti ve buna karşı durmaya çalışmak sonuç getirmezdi. Ona göre Londra, çekim gücünün azaltılması gereken bir virüstür. Howard'ın bahçe-şehir vizyonu mimari düşünceler içinde kaybolmayıp, şehrin büyümesine kuşkuyla bakan birçok görüşü birleştirebilme kapasitesine sahip olduğu için uzun ömürlü olmuştur.

Şehirleşmenin olgularına ve problemlerine karşı nesnel ve makûl bir biçimde yaklaşılan İngiltere'nin tersine Almanya'daki tepki daha ideolojik ve tutucu olmuş, halkbilimci W.H.Riehl örneğinde olduğu gibi büyük şehir düşmanlığına dönüşebilmiştir. Riehl 1861'deki büyük şehir eleştirisinde "şehirlerin devrimci ruhuna" dikkat çekmiş, apokaliptik görüşünü "Avrupa büyük şehirlerinin büyüklüğü içinde hastalanacaktır!" şeklinde dile getir-

miş, "Eski İngiltere'nin sağlıklı kişiliğinin Londra'da gömüleceğinden" korkmuştu. Ona göre proletaryanın sefalet bölgelerinde yoğunlaşması ve büyük şehirlerdeki kötü ikâmet koşulları, "halkın soysuzlaşmasına" neden olacaktı. Kentleşmenin olumsuz sonuçları, "işçi sınıfının kökünü kaybetmesi"nin altını tek taraflı olarak vurgulamış, ekonominin ve toplumun yapısal değişimi bir ideolojik kriz olarak yorumlanmıştır. Eski tinsel değerlere geri dönüş, kök salma, "kardeşlerden oluşan bir halk", tüm Almanların kader ortaklığı, vatan toprağına geri dönüş gibi konular, tüm muhafazakâr ideologlarca işleniyordu.

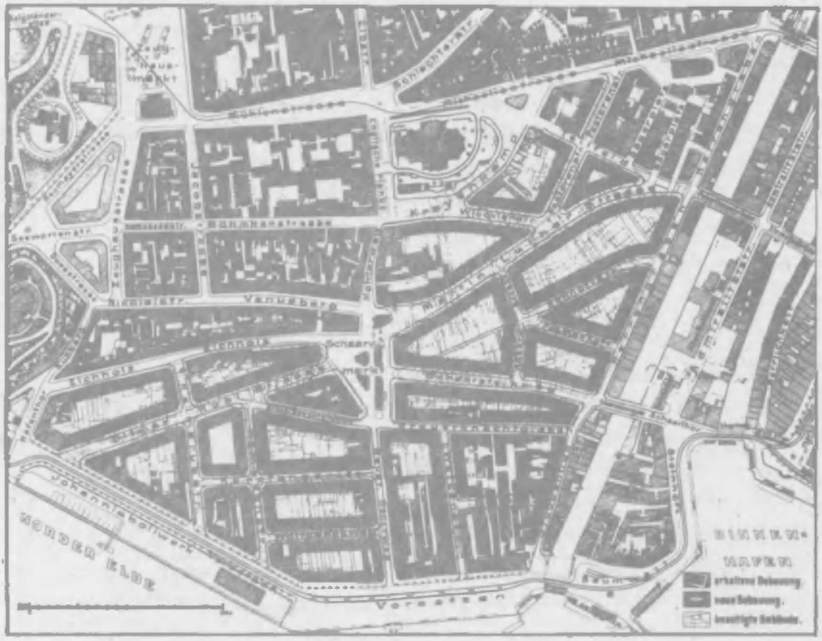
Almanya 19.yy.'ın sonuna eski büyük gücüne kavuşma ve herkesten üstün olma arayışı içine girdi ve bu rekabet baskısı modernleşme sürecini hızlandırdı. Sadece şehirlerin güzellikleri ve büyüklükleri konusunda değil, devasa şehir sorunlarının üstesinden gelme konusunda da bir rekabet vardı.

Londra'nın Boundary caddesinde ilk binalar yıkıldığı sırada, yani 1892' de, Hamburg'da 19.yy.'ın en ağır salgını olan kolera yayılmaya başladı. Sağlık komisyonu hemen harekete geçti. Tıp çevreleri, kolera virüsü ve taşıyıcısı üzerine araştırmalar yaptılar. O zamana kadar hiçbir hastalık bu kadar kapsamlı bir şekilde incelenmemişti. Hastalığın ve yayılmasının nedeninin kötü ikâmet koşulları olduğu üzerinde anlaşıldı. Robert Koch'un "Avrupa'da yaşadığımı unuttum," sözleri, dikkatlerin Hamburg'a çevrilmesine neden oldu.

Kolera salgını Hamburg'da konut sorununu ilgi odağı haline getirdi. İngiltere'deki ve İskoçya'daki sorunları ve çözümleri araştırmak üzere memurlar görevlendirildi. Bunlar, Londra *slum*'larının Hamburg'dakilerden daha iyi oldukları sonucuna vardılar. Ancak 1896-97 grevi, Hamburg'daki koşullara dikkat çekme konusunda bunların hepsinden daha etkili oldu. Sosyolog Ferdinand Tönnies, liman işçilerinin yaşam ve ikâmet koşullarını betimleyen kapsamlı bir çalışma yaptı ve grevin patlak vermesinden üç hafta sonra, sağlıksız ikâmet koşullarını ortadan kaldırmaya yönelik yasa tasarılarının yaygınlaşmasındaki "tesadüfe" dikkat çekti.

Bazı uzmanlar sorunların kaynağını doğudan gelen yoksullarda görüyorlardı ve 1882'de (1992'de değil!) "ithal yoksulluk"tan söz ediyorlardı. 1897'de temizlenmesi gereken üç bölge tespit edildi. Bu üç bölge toplam 40 hektar alanı, yani şehir merkezinin %18'ini kapsamaktaydı ve 1896'da bu bölgelerde yaklaşık 50.000 insan yaşıyordu. Bu üç bölgeden "en karanlık Hamburg" kapsayanına öncelik verildi ve bu da Almanya'da 1. Dünya Savaşı öncesindeki en kapsamlı "temizlik" projesi oldu.

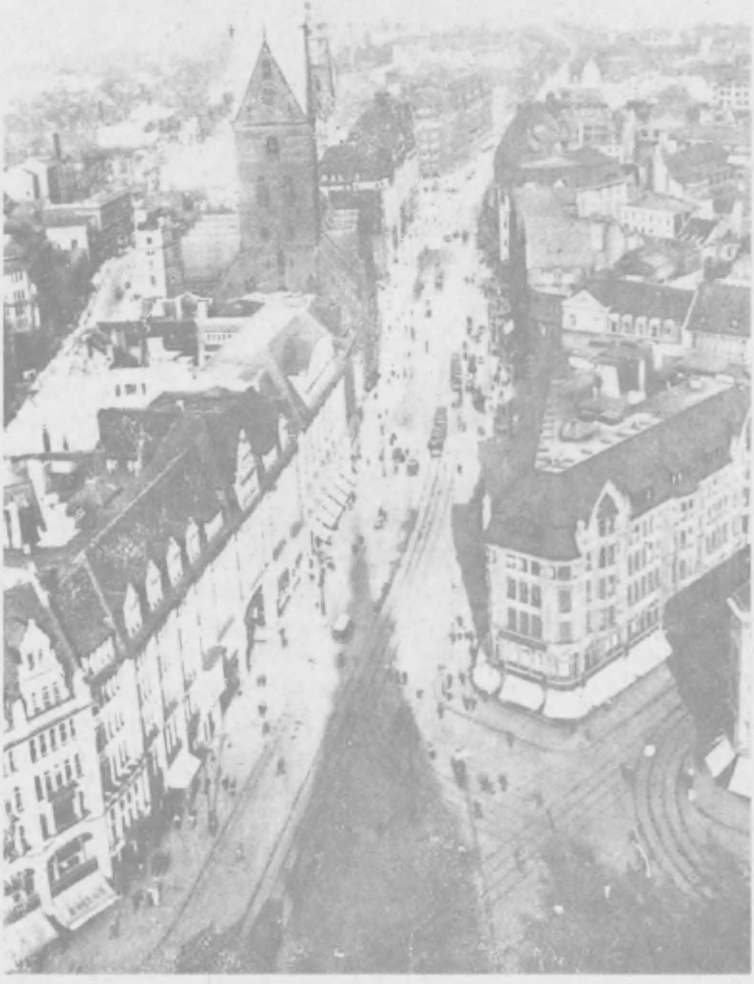
Önce bu bölgedeki arsa ve binalar satın alındı. Maliyetin yüksekliğinin pek sorun edilmemesinin nedeni, bunun aynı zamanda kentin ulaşım sistemi maliyeti olarak da değerlendirilmesindendi. Ardından yıkım işine giri-



Hamburg: Şehir merkezinin güneyinin "temizlik" projesi.

Hamburg Ledigenheim: Güneydeki "temizli sonrası yapılan yeni konut bloğu.

Hamburg: Merkezi bütünleştirme operasyonu sonucunda açılan "Mönckebergstrasse". Caddenin Belediye kulesinden görünümü

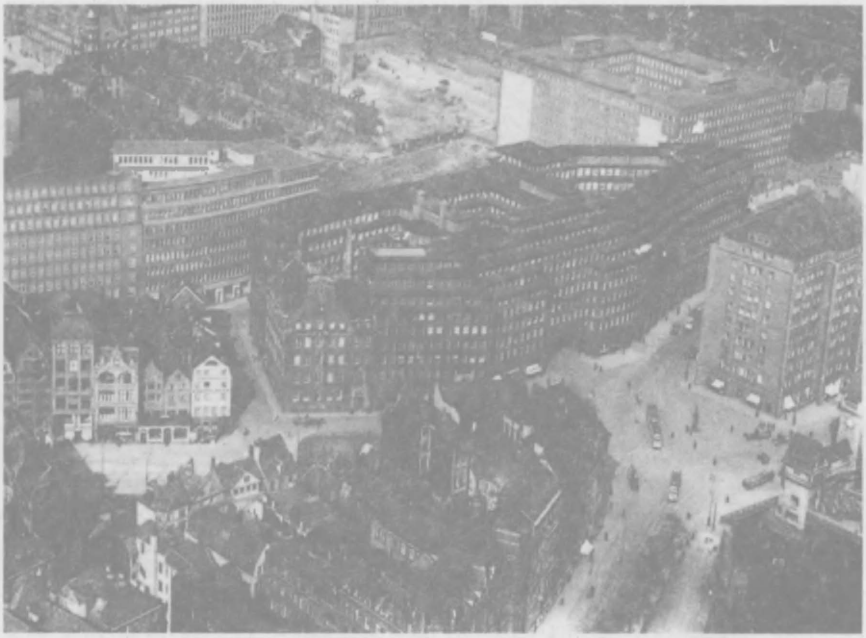


Hamburg: "Temizlik" sonrası yapılan "işçi şatosu".

şildi, arazi kotu yükseltildi, sıhhi tesisat sistemi döşendi ve caddelerin yapımına başlanıldı. Londra örneğine kıyasla daha parçalı bir uygulama yapıldı ve buradan taşınacaklara yer gösterilmesine önem verildi. Burada, girişimi doğrudan doğruya gerçekleştiren ve daha sonra da yöneten LCC'nin tersine, işler özel girişimin inisiyatifine bırakıldı.

Tıpkı Londra'da olduğu gibi alt tabakaların denetimine ve gözetlenmesine yönelik talepler, şehir sağlığına ilişkin gerekçelerin ardına saklandı, çünkü bu üç bölgedeki sosyal demokrat seçmen oranı % 70'in üzerindeydi. Denetlemeyi ve gözetlemeyi güçleştiren "yarı açık" aile yapısı, "kapalı küçük aile"yi yücelten burjuva idealine uymuyordu. Çeşitli biçimler alabilen alt-kiracılık sistemleri, üretime de taşınan dayanışma imkânları sunuyor, "yarı açık" aile yapısı böylece sınıf kökenli bir toplumsallaşma ve iletişim ortamı yaratıyordu. (Küçük) burjuva tahayyülüne göre yasak olabilecek birçok şey, onların kazanç hanesine yazılabiliyordu. Temizliğin ardından daha az sayıda ve daha pahalı evler ortaya çıktı ve eski sakinlerin çok küçük bir kısmı buraya tekrar taşınabildi.

Eski şehrin kuzeyindeki operasyon ise, planlama ve uygulama açısın-



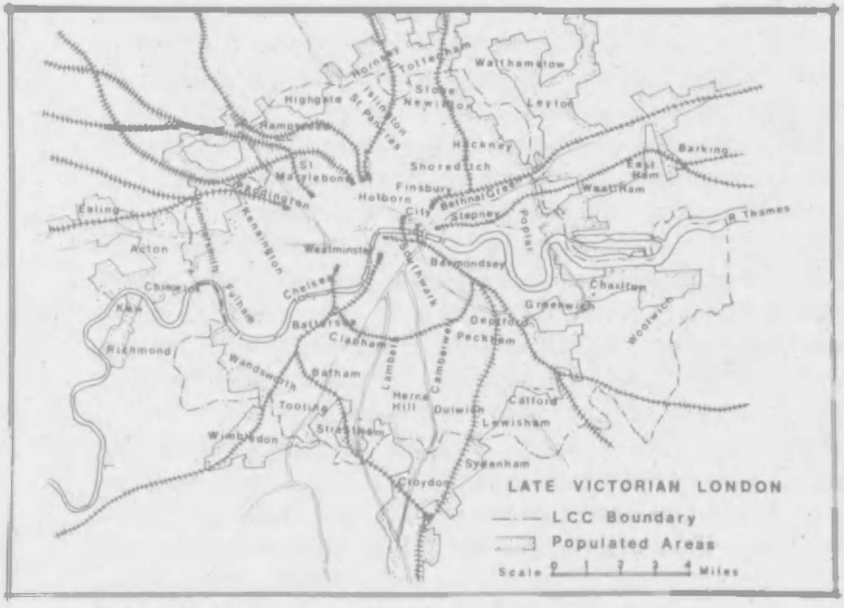
Hamburg: Operasyonlar sonucunda eski kent dokusunun yerini alan büro binaları.

dan Londra'daki Kingsway projesiyle benzerlikler gösterir. Şehrin bütünü açısından bakıldığında, merkezdeki ana arterlerin bağlantısı sağlanmış ve Belediye binası ile garı birleştiren bu merkezi aks, banliyölerin inşası ile bütün şehrin kalbi konumuna gelmiştir. Şehir meclisinde, geleceğin dünya kenti olarak Hamburg'un çevre ve merkezi bütünleştiren bir yol şebekesine ihtiyacı olduğu konusunda tam bir mutabakat vardı. Sosyal demokratlar ise konut açığını ve merkezden sürülmeyi gündeme getiriyorlardı.

Böylece ikâmet koşullarını düzeltme gerekçesiyle başlatılan girişimler işlevsel bir dönüşüme aracılık etmişler ve yeni cadde örgüsüyle bütünleştirilmişlerdir. Bu "dünya şehri caddesi" aracılığıyla şehir strüktürü yenilenmiş ve modernleştirilmiştir. Öyle ki, artık Hamburg'un merkezinde dolaşan bir yabancının kendini Londra'da zannetmemesi için çok az neden vardır.

Merkezin yeniden inşası ve hizmet sektörünün genişlemesi bütün büyük şehirlerde arsa ihtiyacı anlamına gelmiştir. Schilling 1914'de bunu "merkezin genişletilmesi" olarak tanımladı ve istatistikçi Shott şehrin genişletilmesiyle merkezin yeniden inşasını, birbirine bağlı diyalektik bir süreç olarak tanımladı. Bu süreç içinde insanların merkezden sürülmesi pek de sorun edilmemiştir: ya sağlık hedefleriyle gerekçelendirilmiş ya da zorunlu bir sonuç olarak değerlendirilmiştir.

Londra Southwork'de yıkım çalışmaları.



Londra'da demiryolları ve bitimlerindeki garlar.

Eşzamansızlıkların Eşzamanlılığı

1. Dünya Savaşı öncesinde şehir yenilemenin, bugün hâlâ izi sürülebilen iki tipi vardı:

- İşlevsel değişimle bütünleşen temizlikler, ki bunlar kitlelerin bulundukları yerden sürülmeleri anlamına geliyordu;
- İkâmet koşullarının düzeltilmesi ile gerekçelendirilen temizlikler, ki bu durumda da eski düşük gelirli sakinlerin karşılayamayacağı bir maliyet ve değer artışı meydana geliyordu.

Genellikle bu ikisinin karışımı söz konusu oluyordu. Şehir bütçesi ve vergi mükellefleri açısından bunlar maliyeti yüksek yatırımlardı. Binalarını ve evlerini makûl bir düzende tutamayan ve aşırı yükleyen gayrımenkul sahipleri ise ödüllendirilmiş oluyorlardı. Bu durum 1. Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda daha da kanıksandı. "Şehir içi taşrası", "toplumun aştığı yaşam biçimleri" gibi gerekçelerle meşrulaştırılan bu anlaşma, genellikle örtük ya da belirtik bir modernleşme projesiyle de ilişkili oluyordu. Bu operasyonlara maruz kalanların içgörüleri, yaşamın üst üste yığılmış farklılıklarını toptan reddeden planlayıcı aktörün dışgörüsüyle yüzleşmek durumunda kalıyordu. *Slum*'lar işte bu nedenle her zaman birer efsane olmuşlardır. Richard Senett şehirleri bu nedenle "sosyal değişimin ve hafızanın temsilcisi, geleceğin kuluçkası ve geçmişin abidesi" olarak tanımlamıştır.

Bu noktada önemli olan, amaçlı modernleştirme çabası ile, kastedilmemiş, etkileri uzun vadeli olmuş dönüşüm süreçlerini ayırt edebilmektir. Modernleştirmeye yönelik kasıtlı girişimler Max Weber'ci anlamdaki rasyonelleştirme kavramıyla yakından ilgilidir; yani gerçekliği öngörülebilir, planlanabilir ve yönlendirilebilir kılmak için düzenlemekle ve sisteme tabi kılmakla. Şehir yenileme bu anlamda kısmi ve/veya seçilmiş bir modernleştirmedir; paradokslarla ve eşzamansızlıklarla çalışır. Keskin neden-sonuç ilişkileriyle pek anlaşılamazlar, birçok farklı oluşumla yüklüdürler. Sosyolog Ulrich Beck bunu şöyle dile getirmiştir: "Yan etkilerin çağında yaşıyoruz. Toplumsal tarihin motoru amaç rasyonalitesi değil, yan etkiler olmaktadır. Bilimselleşme bilimselleşmeyi gömüyor. Açıklama zorunluluğu ve belirsizlikler; her ikisi birden yeşeriyor. Biri ötekini belirliyor. 'Düşünsel' modernleşmenin aracı bilgi değil, bilgisizliktir."

Karmaşık bütünlükler şehir yenileme alanında da planlı müdahaleyi olanaksızlaştırmaktadır. Jürgen Habermas'ın başka bir bağlamda kullandığı "yeni muğlaklıklar" kavramı da bununla ilgiliydi. Şehir yenilemesi 70'lerden beri toplumsal hareket alanını genişletti, ancak aynı zamanda çeşitlendirdi. "Ekolojik boyut" gibi yeni öncelikler ortaya çıktı, inanç farklılıkları tek bir kalıba uygun girişimleri güçleştirdi.

Modernleşmeye bağlanan umutlar son zamanlarda yerlerini endişeye bıraktı; değişim ve dönüşüm maddi kazancın yanı sıra manevi kayıpları da beraberinde getirdi. Radikal paradigma değişimi, yüz yıllık şehir yenileme öyküsünün karanlık yüzünü gösterdi. Büyük ölçekli yıkım yerini küçük ölçekli sahiplenmeye; hızlı ve köklü dış müdahaleler yerini içsel belirlemeye; sürmek ve yeniden değerlendirmek yerini "yeşermekte olanın korunmasına"; modernleştirme ve disiplin yerini nişlerin korunmasına ve katılıma bırakıyor. Geniş ölçekli modernleştirmenin düzleştirici etkisi bir hata olarak algılandı; farklı fizik-mekânsal ve sosyal-mekânsal yapıları bir araya getiren eşzamansızlıklar hoşgörülmeye başlandı.

Şehir yenileme, "yukardakilerin" modernleştirme girişimlerinin "başarıları" açısından okunabileceği gibi, "kaybedenlerin tarihi" olarak da yazılabilir. Modernleştirme süreçleri tarafından bertaraf edilmeye çalışılan "şaibe" ve "geri kalmışlık", yitirilmiş yuva acısının öteki yüzleridir. Farklı sosyal konumların aynılaştırılması ve tortuların düzlenmesi, aynı zamanda şehrin sunduğu çok katlılığın kaybı anlamına gelmektedir.

Çeviren: Ihsan Bilgin

ZAMAN VE KİMLİK ÜZERİNE BİR SORU

Soru: İskender Savaşır
Yanıt: Saffet Murat Tura

Defter'*ın geçen sayısındaki Heidegger dosyasında, Orhan Koçak'ın Oruç Aruoba ve bana yönelttiği sorulardan biri dışında, Heidegger'in düşüncesinde zamanın oynadığı rol üzerinde fazla durulmamıştı. Zaman, kimlik sorunu ile son derece iç içe geçmiş bir 'kavram" olduğundan, bu sayıda bir ucundan da olsa Heidegger'e dönmek anlamlı olabilir diye düşündüm.*

Heidegger'in Varlık ve Zaman'*daki düşüncesini "varoluşçu" diye nitelendirmemizi mümkün kılan unsurların başında, herhalde, zamanın üç ânı, üç uğrağı –"Ekstase'ı"– içinde geleceğe tanıdığı ayrıcalıktır: "Olmuş bitmiş olmaklık, belirli bir anlamda, gelecekten kaynaklanır." (*Being and Time, *s. 373) Üstelik bu yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda etik bir boyut da içeren bir vurgu: "*Dasein'*ın sahici bütünselliği içinde zamansallık, kökensel bir şekilde, kendi önünden koşan ('vorlaufend') bir kararlılık şeklinde yaşanır.) (*a.g.e., *s. 351) Bu vurgunun Sartre'da çok daha abartılı bir nitelik kazandığını biliyoruz. Ama bu vurgu yalnızca bu tür felsefi bağlamlarla sınırlı değil. Bütün radikalizmler de amaçların, kararların, tasarıların, gelecek ufkunun, geçmiş belirlenimlerin hükmünü kırabileceği inancını içerdikleri ölçüde bu vurguyu paylaşırlar.*

Oysa gerek gündelik sağduyu, gerekse bilimlere kaynaklık ettiği düşünülen determinist görüş, kimliğimizin belirlenmesinde yaşamış olduklarımıza, geçmişe, tarihe çok daha büyük bir önem atfeder. Pozitivizmin kaba determinizmini yeniden tartışma konusu etmek istemiyorum; bu işi yeterince yaptık. Ama gündelik sağduyu beni hâlâ ilgilendirmeye devam ediyor. Bize kim olduğumuz sorulduğunda (soru politize edilmiş bir ortamda sorulmamışsa), genellikle ana babamızdan, doğduğumuz yerden, okuduğumuz okuldan, yaptığımız işlerden, başımızdan geçenlerden söz ederiz. Keza psikanalitik görüş de , bence pozitivizminkinden son derece uzak olmakla birlikte, yine de geçmişe ayrıcalıklı bir yer tanır gibi görünen bir nedensellik anlayışına sahip. Sorum, bu iki nedensellik ve kimlik ve kimlik anlayışını nasıl düşünebileceğimizle ilgili...

Elbette sorunun ardında yatan tasa, özgürlük meselesiyle ilgili. Her iki anlayışa da –kimliğin belirlenmesinde geçmişe ayrıcalıklı bir rol tanıyan ve benim sağduyu ve bilimlerinkine yakın gördüğüm anlayışla, varoluşçulukla radikalizmin anlayışı– farklı bir özgürlük anlayışı denk düşüyor. Birinci gruba örnek olarak Engels'in ünlü "Özgürlük zorunluluğun bilincine varmaktır" deyişi de örnek verilebilir, psikanalitik pratiğin aydınlanma ve içgörü kazanma perspektifi de... Ikinci grubun örnekleri için ise devrimci pratiklere başvurmak gerekiyor.

Bu kadar kılı kırk yardıktan sonra, istersen soruyu kesirmeden sorayım: Nedir özgürlük? Geçmişle, gelecekle ve kimlikle ilişkisi nedir? Hangi kimlikle...?

–İskender Savaşır

Sevgili İskender, benden neredeyse bütün temel felsefe sorularına bir de kimlik bağlamında yanıt vermemi bekler gibi bir hava sezdiğim soruna doğru bir yanıt verebileceğimi sanmam kendini bilmezlik olurdu. Böyle bir soruyu yanıtlamak yerine üzerinde düşünerek daha anlaşılır bir hale getirmeye çalışmak bence daha verimli bir yol. Nasılsa bu soru biz onu düşündükten sonra da soru olarak varlığını koruyacak. Biz olsa olsa soruyu başka insanlar için de anlamlı bir hale getirebiliriz; öyle değil mi?

Soru üzerine düşünmeye başlamadan önce, senin biraz küçümser bir tavırla bir kenara ittiğin pozitivist determinizm anlayışına o kadar mesafeli bakmadığımı söylemek isterim. Belki doğa bilimi kökenli olmamın getirdiği bu görece yalınlıktan yola çıkarak burada pek önemli bir sonuca varamayacağımızı ben de kabul ediyor ve soruyu sorulduğu biçimiyle ele alıyorum.

Bence Heidegger bize, yani yirminci yüzyıl insanına, varlığın, mevcudiyetin ne denli şaşırtıcı olduğunu hatırlatmış olması bakımından gerçekten de çağımızın en önemli düşünürlerinin başlarında yer alıyor. Gündelikliğimizde, kapılıp gitmişliğimizde varlığın anlamı sorusunu unutup gideriz, Varlığın varlığının sarsıcı gerçeğini umursamadan yaşarız. Elbette böyle de yaşanabilir, yaşıyoruz da. Ama bir kez başımızı gündelik yapıp etmelerimizden kaldırıp da şöyle bir etrafa baktığımızda, kendimize baktığımızda şu şaşırtıcı gerçeği görürüz; işte var! Bu varlık da ne oluyor böyle?

Heidegger varlığın anlamı sorusunu Dasein'dan, "Burada-olan"dan hareketle sorar. "Burada-olan" insandır. İnsan kendi varlığı ile özel bir ilişkiye sahip olduğu için varlık sorusunun hareket noktasıdır. Bu özel, hatta özgül

ilişkiyi sonra ele alacağız. Ama varlığın anlamı sorusunun hareket noktası olan insan, zaten bu soruyu soran olarak bizzat hareket noktası olmuştur.

Heidegger'in gerçekleştiremediği programı şöyledir *Varlık ve Zaman* adlı eserinde; "Burada-olan"ın kendi varlığı ile ilişkisinden yola çıkılarak genel olarak varlık ele alınacaktır. Ancak bu program yalnızca (o da bir bölümü eksik olarak) "Burada-olan"ın varlığının araştırılması ile sınırlı kalmıştır.

Varlık ve Zaman'ın 4. kısmında "Burada-olan"ın varlığına varoluş (mevcudiyet) adını verdiğini okuruz Heidegger'in. "Burada-olan" kendi varlığı yani varoluşu (mevcudiyeti) karşısında daima şu ya da bu şekilde davranır, daima belli bir tavır alır. Fransızca çevirinin 36-37. sayfalarından çevirmeyi deniyorum: "Burada-olan'ın onunla ilişkisinde şu ya da bu şekilde davrandığı ve daima belli bir tutum aldığı varlığına varoluş diyoruz." (*Etre et Temps*, Ed-Gallimard, 1986)

İşte bu özellik, yani kendi varlığıyla belli bir ilişki içinde olma yalnızca insana özgüdür, onu diğer "olan"lardan ayırır. "Burada-olan"nın varlık ile ilişkiye girebilmesi imkânı, "Burada-olan"a, özgül olmayan, yani has olmayan, yani aslına esasına uymayan durumda dahi ontoloji-öncesi (pre-ontolojik) bir yapı verir. Basit bir ifade ile insan bir şekilde varlığın anlamını bilir zaten. Ama dünyada oluşu ile örtülen bu anlamı ontolojik düzeye çıkarmak gerekir. Varoluşun analizi buna yönelmiştir; "Burada-olan"ın gündelikliğinde varoluşu ile ilişkisinden varlığı ile özgül ilişkisine gidilecektir.

"Burada-olan" kendini daima varoluşundan, mevcudiyetinden hareketle kavrar. Bu varoluş ise daima bir imkân, kendisi olmak ya da olmamak imkânıdır. (s. 37)

*Varlık ve Zaman*ın 9. kısmında yukardaki anlayışı biraz daha derinleştirmek imkânını buluruz; "Burada-olan"ın ne-liği *(quiddite)*, özü *(essentia)*, esası varoluşundadır, mevcudiyetindedir. Bu varoluş ise daima bir imkândır; kendi olmak ya da kendi olmamak imkânı. "Burada-olan" kendini seçtiğinde "özgül" (Alm. *eigentlich*, Fr. *propre*, İng.*authentic)* durumundadır; has, yani esasına uygun durumdadır. Oysa özgül olmayan durumda "Burada-olan", "aktivitesinde, heyecanlarında, nesnelere yönelik ilgisinde, haz bulduğu şeyde" en somut olanla belirlenmiştir (s. 74).

Demek ki eğer Heidegger "Burada-olan"ın dünyalılığı, dünyadaki varlığı üzerine eğilmiş ise bu, onu tam da özgül olmayan durumunda, deyim yerinde ise yabancılaşmış haliyle yakalayıp, buradan hareketle özgül, has durumuna ulaşmak içindir.

Heidegger uzun uzun dünyalılığı, şeylerle ilişkiyi inceledikten onra bu somut dünyadaki "Burada-olan"ın *kim-liğini* sorgular: "Gündelikliğinde "Burada-olan" olan kimdir?" (s. 155). Heidegger bu kim-lik sorusu ile bir-

likte "Burada-olan"ı diğer insanlarla ilişkisinde incelemeye başlar. Burada özgül olmayan, esasına uymayan durumlarıyla karşımıza çıkacak olan "Burada-olan", tam da bu sebeple özgül durumunu kavramamıza imkân verecektir. "İle-varlık" (yani "ötekiler-ile-varlık") ve "birlikte-varoluş" araştırılacak ise, bu araştırma bizi "Burada-olan"ın özgül durumuna ulaştırmak için yapılacaktır.

İşte bu aşamada, yani "Burada-olan"ı bu dünyadaki özgül olmayan durumunda ötekiler ile ilişkide incelemeye başladığımızda Neitzsche etkisi ortaya çıkmaya başlar. Türkçe'de karşılanması güç bir kavramla karşılaşıyoruz burada. Heidegger'in Almanca *"Man"* dediği kavramı Fransızlar *"le on"* ile karşılamış. (Bildiğim kadarıyla İngilizce çeviride *"They"* ile karşılanmaya çalışılmış) Fransızca *"on"* bizim "gidilir", "yapılır", "edilir" derken kullandığımız (gizli) özneye uyuyor. Şimdi burda biz bu kavramı "genel özne" veya farksız, vasat, isimsiz, ortalama gibi kavramlarla karşılamaya çalışalım. *Varlık ve Zaman*ın 27. kısmında şöyle der Heidegger: "'Burada-olan' ortalamadır, vasattır ve zamanın çoğunda böyle kalır" (s. 173). Kendini vasata, ortalamaya göre ele alır, sıradışılığa izin yoktur burada. İşte tam da bu noktada sıradanlık, grubun içinde kaybolup gitmişlik insanın özgül olmayan, esasına uygun olmayan durumu olarak karşımıza çıkar. "Burada-olan"ın dünyadaki *kim-liği* özgül değildir.

İşte bana sorarsan kim-lik sorusunu Heidegger bağlamında ilk kez böyle koymak gerek. Kim-lik geniş ölçüde kendimizle ilişkimizi dolayımlandıran, yabancılaştıran bir şeydir.

Doktor olarak (gibi) düşünürüm, terapist olarak (gibi) düşünürüm, Türk olarak (gibi) düşünürüm. Oysa bunların kendi varoluşumun imkânları ve (Heidegger'de rastlanmayan bir kavram) olumsallığı (arıziliği) ile ilişkimden tamamen farklı olduğunu düşünüyorum.

Sanırım kim-lik her ne kadar ilk bakışta insanı diğer insanlardan ayırt ediyor gibi görünüyor ise de tam tersine onun imkânlarını ifade etmiyor, onu bir "şey" kılıyor. Bence bu aşamada kim-lik varlığın tüm imkânlarının "eşitlendiği", sıradanlaştığı yerdir. Neden diye sormakta ısrar edersen Heidegger'in şu cümlesini aktarmak isterim: "Ortalama, önceden her türlü yargıyı ve kararı üretmiş olduğundan 'Burada-olan'a hiçbir sorumluluk bırakmaz." (s. 170)

"Erkek" kimliği ile nasıl davranmam gerektiği bellidir, "doktor", "terapist" vs. ile de. Olsa olsa benim gündelikliğimde bunları yerine getirip getirmediğim tartışılabilir. Bununla beraber bazı "seçilen" ve seçilmiş olması ön planda olan kim-liklerde bir özgürlük varmış gibi gözükür. Sözgelimi "sosyalist" kim-liğini ele alalım. Sartre bu konuda uzun uzun düşünmüştü. Bence bu gibi durumlarda önce seçimin nasıl yapıldığı önem kazanır.

Gençliğimizde pek çok insan sosyalist olmuştu; ama nasıl olmuştu? Bir heyecan ile, başkalarıyla birlikte olmanın bir tarzı (kimi kez bir yolu) olarak, bir önceki kuşağa tepki olarak, vb. Çoğunu demek belki haksızlık olur ama en azından bir kısmını güdüleyen bunlardı. Yani Heidegger'in "özgül olmayanın insanı en somutta belirlediği" yolundaki tespitine uyar tarzda. Kaldı ki aslında sosyalist olmanın nasıl seçildiği değildir belirleyici olan, nasıl yaşandığıdır. (Bir sosyalist olarak sosyalizm karşısında eleştirel olmamayı üstlenemem.)

Burada biraz Kierkegaard'dan söz etmek istiyorum. Onun militan, yerleşik kilise karşıtı hıristiyanlığında önemli bir şey vardı: bir insan eğer hıristiyan olarak doğmuş ve böylece yaşamış ise bir anlamı yoktu onun için. Hıristiyanlık seçilmeliydi. Ama yalnızca bir iç tartışma anından sonra seçip, hep hıristiyan olarak huzur içinde yaşandıysa da bir anlamı yoktu. Çünkü bu durumda da yaşamında yalnızca bir an için hıristiyan olmuştu özne, o kadar. Kierkegaard'a göre yaşamın her anı bir seçim olmalı, dolayısıyla bütünüyle yaşam bir (tek) seçim olmalı ve yaşam başka bir şey olmamalıydı. İsyan ve acı içinde tövbe arasında gidip gelmeliydi insan; şehit olmalıydı. Kierkegaard'ın çileciliğini bir kenara bırakırsak, burada senin kimlik sorusunu formüle etme tarzında belirginleşen bir noktaya doğru ipuçları bulabiliriz: yani zaman ve ahlak'a doğru.

*Varlık ve Zaman*ın 29. kısmında Heidegger, "Burada-olan"ın gündelikliği içinde kendini her yakalayışında, her algılayışında belli bir "ruh-durumunda", belli bir "mizaç-durumunda" göründüğünden söz eder. Bu "mizaç-durumu" ne olursa olsun, "Burada-olan"a derhal "buradalığını" gösterir. "Burada-olan" buradadır ve bir şeye yönelmiştir. Bir anlamda bütünlüğünde değildir. Ancak "buradalığı" fark etmek kaçınılmaz olarak "anlama"yı getirir. Kitabın 31. kısmında "anlamak", "Burada-olan"ın imkânlarını anlaması, seçebileceğini anlaması olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple anlamak "burada-olan"ın varoluşunun temel bir yapısıdır. Çünkü anlamak doğrudan geleceğe uzanmayı, geleceği tasarlamayı, imkânları çerçevesinde kendinin geleceğe "projeksiyonunu" gündeme getirir. "Anlamak'ta 'Burada-olan'ın varlık tarzı ola-bilme'nin varoluşsal anlamını kazanır... "Burada-olan' ...öncelikle mümkün varlıktır. 'Burada-olan' her durumda olabileceği şeydir ve varlık tarzı da bu imkandır.". (s. 188)

Kaygı *(angoisse, anxiety)*, "Burada-olan"ın kendi imkânlarını bütünselliğinde kavraması ile alakalıdır. Çünkü kaygı "Burada-olan"ın özgüllüğüne yönelik, esas durumuna yönelik özgürlüğünü ortaya çıkarır, onu özgül olmayan durumundan özgürleştirir (s. 237). "Burada-olan" özgül olmayan durumunda, bu dünyada kapılıp gitmişliğinde, "burada"nın "ruh-durumlarındadır", bütünlüğünde değildir, belirlenmiştir. Doğum ile ölüm arasında

geleceği seçmeyi önüne almadan kapılıp gitmiştir. Önünde, geleceğe yönelik gerçekleştirmediği imkânlara sahiptir, ama bunlar bir bütün olarak görünmezler (s. 285). "Burada-olan"ın bütünleşmesi iki kaynaktan gelir; "ölüme-doğru-varlık" olmasından ve kendini gerçekleştirmek, özgül imkânlarını gerçekleştirmek bakımından da "vicdan"dan. "Burada-olan"ın bütünlüğü, tamlığı zaman ile alakalıdır.

*Varlık ve Zaman*ın 45. kısmında "Burada-olan"ın "son"dan, "ölüm"den önce henüz bir tamamlanmamışlık, imkânlarını gerçekleştirmemişlik olduğu fikri iyice açığa çıkar. Zamanlılık "Burada-olan"ın varlığının bütünlüğünü, anlamını oluşturur. "Ölüme-doğru-varlık" tamamlandığında, yani öldüğünde bütünlüğe ulaşır, ancak "burada"lığını yitirir. (s. 290)

Bu durumda ölümden önce bütünlüğe nasıl ulaşır "Burada-olan"? Şimdi çıkış noktası ölümlülüktür. Ölüm varoluşun imkânları içinde en kaçınılmaz olandır ve kimse ile paylaşılmazlığı sebebiyle insana özgül durumunu hatırlatır. Ortalama, vasat, isimsiz, anonim değildir. Ölümü anlayarak yaşamak özgül varoluş tarzını ortaya çıkarır; kendini vasata, sıradanlığa teslim etmek yerine özgürlüğe yöneltir. "Burada-olan"ın varoluşunun özgül durumuna doğru bir açılma getirir; özgürleştirici bir işlev yaratır.

Vicdan ise özgül olmamanın, yani esasına uygun olmamanın suçluluğunu yaratır. Vasat'a teslim olmanın, kapılıp gitmişliğin, şeyleşmenin suçluluğudur bu. Vicdan "Burada-olan"ı kendi varoluşu karşısında duyduğu "tasa" sayesinde bütünleştirir, tamlaştırır. Özellikle 65. kısımda gelecek ön plana çıkmaya başlar bu bağlamda. Suçluluk ve vicdan günlük yaşamda başkaları için sorumluluk üstlenmek, onlar için tasalanmakla kendini gösterir ise de, çok daha kökensel anlamda varlık karşısında tasalanmaktır. "Burada-olan"ın varlığı ise *henüz* gerçekleşmemiş imkânlardır. "Burada-olan" gelecek ile ilişkisinde özgürlüğü; kendi varoluşu için özgül olan durumu üstlemek sorunu ile karşı karşıyadır. Kendi sorumluluğunu üstlenmek, vasat olanda, anonimde kaybolup gitmemek sorunu ile yani. Ölümün sağladığı bütünlük gündelikliğin sorumsuzluğunu yıkar. Geleceğe yönelik anlama, *"kararlılıkla"* davranmayı, kendini gerçekleştirmeyi devreye sokar. *"Kararlılık"*ta "Burada-olan" artık anonimlikten özgürleşmiştir. Gelecekte ölmüş olması ile "olmuş-olan"; "olup-bitmiş-olan" olacak olan karşısında *"kararlı"* bir tutum almaya yönelir. Böylece gelecek geçmişe (diyelim şimdi'ye) üstünlük sağlar, egemen olur. Elbette klasik determinizmin sorunsalını aşıp teleolojiye, amaçlılığa, kararlılığa bağlanan bir noktadayız artık.

Sevgili İskender; sanırım bana yönelttiğin soruda açmamı beklediğin taraflardan birini yeterince ele aldık. Şimdi burda bir de Sartre sorununa girmeye gerek yok. Çünkü senin sorunda da belirginleştiği gibi, bu sorunun vur-

gusu gereği, Heidegger'i elverdiğince Sartre'a benzetmeyi becerdim sanırım.

Geçerken de olsa önemli sayılabilecek bir noktayı ele almaya çalışacağım. Sorunda radikal akımlar ile bu tipte ontolojiler arasında bir yakınlık kuruyorsun. Acaba bu yakınlığı Sartre'ın komünizme yakınlığı, Lukacs'ın komünistliği ve Heidegger'in nazizme *yatkın*lığı ile birlikte düşünemez miyiz? Geçen sayıdaki tartışmaya biraz bulaşmak istiyorum yani.

Sanırım naziliğin Heidegger'e yakıştırılamamasının altında, faşizme ilişkin yanlış bir önkabul var. Faşizmi sadece otoriter bir sistem; herkesin sıradanlaştığı; otomat, anonim, tekbiçimli düşünüp davranmanın egemen olduğu, özgüllüğün kaybolduğu bir sistem olarak kavramak eğilimindeyiz. Böyle görmek işimizi kolaylaştırıyor tabii. Oysa yükseliş döneminde nazilik böyle değildi. Bir uyanış, bir kendini kavrayış, gelecek ile ilgili bir projeden yola çıkarak bugüne (o güne) yönelik *kararlı* bir tavır almaydı nazi hareketi. Ve hep böyle kalmak için belki hep savaşmak zorundaydı. (Maalesef bu noktada "sürekli devrime" benzeyen bir şeyler var.)

Özgül haliyle faşizmi otoriter askeri rejimlerle karıştırmamak lazım. Şimdi burada faşizmi övmeye çalışmıyorum tabii; ama görmek istemediğimiz bir yönüne de bakmaya çalışıyorum. Tabii ki kalkıp da katliam gerçekleştiren tek tek nazilerin kendi eylemlerinin sorumluluğunu üstlenen *özne*ler olduğunu söylemiyorum. Hayır; belki çoğu vasatın içinde *özne* olarak sorumluluğu üzerinden atıyordu. Ama unutmayalım ki aralarında *"kararlı"* faşistler de vardı. Nitekim biz de gençliğimizde bunlarla az mı karşılaştık? Dahası bu yüzüyle karşımıza aldığımızda faşizme rengini veren otomatlık, anonimlik değil, *kararlılıktır.* Nazizmi bu yüzüyle; bir uyanış, bir sorumluluk üstlenme, tarihe gelecek projesi ile sahip çıkma olarak kavradığımızda, Heidegger'in felefesi ile doğrudan değil ise bile ses tonu bakımından bir benzerlik görürüz. Üstelik vasatın, ortalamanın küçümsenmesi ile "kahramancılık" arasında bir yol da yok değil. Bu "kahramancılık" negatif bir yön de olarak çeşitli marjinalizmlere akılcılaştırma malzemesi bile olabilir; Nietzsche'den söz eden çok marjinal gördüm. Üstelik Alman neo-nazilerinin de Nietzsche ile belli bir ilişkileri var.

Keza insanları İslami bir kulluğa, sıradanlığa çağıran hareket de benzeri bir açıdan görülebilir. Burada da bir "uyanma"; gündeliğinde anlamını yitirmiş, yabancılaşmış bir İslami yaşayış tarzına karşı bir eylem görmüyor muyuz? Bunları sen benden çok daha iyi değerlendirirsin şüphesiz.

Bir sosyalist olmama rağmen benim kavrayış tarzımda Heidegger'in naziliği, onun yirminci yüzyıl insanına mevcudiyetin ne kadar titretici bir şaşkınlık kaynağı olduğunu hatırlatmış olması gerçeğini kabul etmemi pek az etkiliyor. Ama Heidegger'e toz kondurmakta zorlananlara (bu arada tabii

sana da sevgili İskender) şunu sormadan geçemeyeceğim: Heidegger'in nazi Almanyası'nda ufak tefek de olsa bazı yapıp etmeleri vak'a olduğuna göre (ya da en azından karşı çıkmadığı bilindiğine göre), Heidegger'in varoluş felsefesi açısından onun *"kararlı"* bir nazi mi olmuş olması daha şereflidir, yoksa *"anonim"* bir nazi mi? Kırk katır mı? Kırk satır mı?

Her neyse; ben yine sorumuza dönüyorum. Senin adını koymadığın, ancak geleceğin bugün üzerine etkinliği bağlamında işaret ettiğin teleolojik yaklaşımlar karşısında psikanalizin durumu nedir acaba? Psikanaliz kısaca ve basitçe bu işlerin o kadar kolay olmadığını söyler. Bugünü *geniş ölçüde* geçmiş belirler psikanalize göre. Özne'nin "özgür", "iradi" seçimleri, yönelimleri *geniş ölçüde* ilk çocukluk deneyimleri tarafından belirlenir. Bu sebeple teleolojik akımların "bilinç"e verdiği önem karşısında "bilinçdışı" süreçleri ön plana taşır psikanaliz.

Bilinç ise çoğu durumda tamamen başka (bilinçdışı) kaynaktan gelen motivasyonları akılcılaştırmaya, meşrulaştırmaya hizmet eder.

Bununla beraber psikanalizin insandaki teleolojik yönü büsbütün reddettiği düşünülmemelidir, olsa olsa yeni ve çok karmaşık yönlere gidebilecek bir yorum getirir psikanaliz. Özellikle "arzu"nun tabiatını incelediğimizde açıkça görürüz bunu. Şimdi burada Lacan'dan hareket etmek, tipik ve saf örneğini "ayna evresi"nde bulan imgesel ilişkideki arzunun nasıl bir zamanda önceleme ve *imgesel* yoluyla bağlandığı fantezide gerçekleşme amaçlılığı taşıdığına bakmak, sonra bu arzunun simgesel ilişkinin metaforik yabancılaştırıcılığı içinde belirlenmesine, bir yandan sabitleşirken öte yandan yabancılaştığına değinmek, sonra da Lacan ve Heidegger'in dil, söz ve yorum anlayışlarını karşılaştırmak şık olurdu. Böyle bir düşünce bizi, Lacan'ın yapısalcılığında "eşzamanlı" olanın (gösterenin) "artzamanlı" olan (gösterilen) üzerindeki aktif belirleyiciliği ile Heidegger'in dili ve anlamı tam tersine çevirmesini, yani söze (artzamanlı olana) dil (eşzamanlı olan) karşısında tanıdığı ayrıcalıklı konumu karşılaştırmaya sevk ederdi. (*Varlık ve Zaman*'ın 34. kısmı). Ancak altından kalkmakta zorlanacağımı sandığım bu düşünceyi erteleyerek daha kolay yakalayabileceğimizi sandığım bir başkasına yönelmek istiyorum. Yani Lacan'ın spekülatif psikanalizi ile değil de klinik bir psikanalitik anlayışa daha yakın bir noktadan hareket etmek istiyorum.

Yakından bakıldığında psikanalitik "arzu" kavramı gerçekten çok büyük düşünce açılımlarına imkân verecek bir kavramdır. Onu metapsikolojik açıdan içgüdülere, dürtülere vs. bağlasak da bağlamasak da arzu, elbette her şeyden önce bilinçli veya bilinçdışı bir fantezi üretmeye yatkın olan şeydir ve bu haliyle, geleceğe dönüklüğü ile şimdiyi belirlemeye adaydır. Yani psikanalitik "arzu"da teleolojik bir şeyler vardır. Arzu "proje" ile değil ise

bile fantezi ile şimdiyi etkiler; arzu şimdiye gelecekte gerçekleşmesini arzuladığı şey bakımından bakar. Ama kökenini geçmişte bulur. İnsani arzu geniş ölçüde geçmişte belirlenmiştir ve fantastik yapısı itibariyle daima çocuksudur.

Öte yandan arzu insanın harekete geçirdiği bir şey olmaktan çok insanı harekete geçiren şeydir. Bir amaçlılığı vardır arzunun; yöneldiği (genellikle bilinçdışı) bir fantezi vardır. Ama bu amaçlılık öznenin yöneldiği bir şey olmaktan çok, onu yönlendiren bir şeydir. Dolayısıyla psikanalizde tam olarak bir bireysel bütünlükten söz edilemez. Değişik düzeyde örgütlenmiş, çatışan bir çoğulluktur insan; çünkü her bir arzuyu daima başka bir benlik tasarısı olarak görmek mümkündür. Bu durumda erişkin kim-liğimiz kendiliğinden bir şekilde veya seçilerek gelişmemiştir; geniş ölçüde bastırılmış bir çocukluk üzerine kurulmuştur. Çocukluk ise arzuların, fantezilerin, düşlerin diyarıdır. Ama çocukluğun bir cennet olduğu sanılmamalıdır. Tam tersine hüsranların, düşkırıklıklarının, yetersizliğin, eksikliğin, çaresizliğin, isyan ettiği şeye bağımlı olmanın dramının yaşandığı bir şeydir çocukluk.

Bu durumda çocukluktan erişkinliğe giden düz bir yol yoktur. Çeşitli düzeydeki bastırılmış, ketlenmiş yan yollar bilinçdışında varlığını sürdürür ve her arzu gibi gerçekleşmeyi arzular. Erişkin kim-liklerimizin bir bölümü var ise bu, diğer kim-liklerimizin, diyalektik bir felsefe anlamında değil, somut gelişimsel anlamda olumsuzlanması sayesinde gerçekleşmiştir.

Klinik psikanalizde geçmişin geleceğe projeksiyonu sayesinde arzunun şimdi ve buradayı belirlediğinin en somut olarak gözlendiği olgu transferdir. Freud bu kavramın en eski tanımlarından birini 1912'de "Transfer'in Dinamikleri" adlı çalışmasında verir. Bu çalışmaya göre transfer, "hasta"nın çocuklukta anne-babası ile ilişkisinde kazandığı sevme tarzı kalıplarını "doktor" ile ilişkisinde de tekrarlaması; "doktor"u görece bir süreklilik gösteren bu kalıplar içine alması esasına dayanır (*Papers on Technique*, Standard Edition, XII. cilt, s. 99-100).

Klasik çizginin en son ustası olarak kabul edilen Kernberg de kendi "nesne ilişkileri" yaklaşımı çerçevesinde transferi geçmiş ilişkiler ile şimdi ve burada yaşanan ilişkilerin bir karışımı olarak görür (*Aggression in Personality Disorders and Perversions*, Yale Un. Press 1992, s. 111-114).

Patoloji ağırlaştıkça şimdi ve burada yaşanan süreç geçmişin etkisinde daha çok çarpıtılarak yaşanır.

Kernberg son çalışmalarına gelene kadar "arzu" kavramını pek kullanmaz ve transferi, geçmişte kazanılmış, bilinçdışı "benlik ve nesne" temsilcileri ve bunları birleştiren bir "duygu yatkınlığı" sayesinde dış dünyada şimdi ve burada yaşanan gerçek bir ilişkinin bilinçdışı bir süreçte algılanıp, yorumlanmasının sonucu olarak görür. "Arzu" kavramını devreye soktuğu

daha yeni çalışmalarda ise arzuyu daima özlemi çekilen bir ilişki arzusu olarak ele alır. Dolayısıyla transferi güdüleyen, özlemi çekilen bir ilişki arzusu olarak karşımıza çıkar. Bu arzu yapısı itibariyle bilinçdışı olur.

Sorunda da belirttiğin gibi psikanaliz sözkonusu olduğunda, öncelikle insanı bir belirlenmişlik içinde ele olan, "özgürlüğe" pek yer vermeyen bir yaklaşım ile karşılaşıyoruz. Üstelik bu yaklaşımı basit bir içe bakış yöntemi ile doğrulamak veya yanlışlamak imkânı da oldukça sınırlı. Çünkü sözkonusu olan bilinçli fenomenler değil, bilinçdışı zihindir. Ancak sistemli bir yorum çalışması bu bilinçdışı süreçleri bilinçli hale getirdiğinde sözkonusu belirlenmişliğini kavrayabilir çoğu insan.

Bu durumda psikanaliz özneyi, özne statüsünde olmayan, kendini bilmeyen *"şey"* olarak koyar. Bilinçdışı zihin, insanın bu "şeyleşmişliğinin" parçasıdır. İnsan öncelikle "şey"liğini kavramadan, onu şeyleştiren geçmişini kavramadan özgürleşemez. Bir başka deyişle imkânlarını fark edip, sorumluluğunu üstlenerek kurtulamaz özne. Onun geleceğe dönük özgürleşmesi, geçmişin belirleyiciliğinden kurtulması ile mümkündür. İnsan daima geleceğe dönüktür aslında. Çünkü insani arzunun tabiatı böyledir. Ancak arzunun kökeni şimdide değil geçmiştedir. Böylece şimdi, daima geçmiş bir fantezinin, projenin yeniden sahnelenme imkânını aradığı bir dekora dönüşür. Şimdi yaşanan acı, bu dekorun o oyunun oynanmasına maddi olarak direnen yapısından yani gerçekliğinden kaynaklanır; fantezi ile gerçekliğin örtüşmezliği de denebilir buna.

Bana sorarsan psikanalitik bakımdan önemli olan kimliğimiz değildir. Bu kimlik ile gerçeklikte neyi gerçekleştirmeyi arzuladığımız ya da daha doğru bir ifade ile *bu kimlikle hangi arzunun gerçekleşmeyi arzuladığıdır. Çünkü arzu arzulayan şeyin ta kendisidir.* Bu sebeple bence öznenin arzusundan söz edilemez aslında; arzunun öznesinden söz edilebilir. Ya da bu ikisi; yani "öznenin arzusu" ile "arzunun öznesi" daima genellikle ikincinin etkinliğinde bir çatışma ve uzlaşma diyalektiğinde kavranmalıdır.

Çocuk daima arzunun öznesidir ve asla gizlemez bunu; aksine açıkça ortaya koyar. Erişkin ise bu gerçeği kendisinden ve ötekinden gizler; arzuyu kendi arzusu, kendini de bu arzunun sahibi özne olarak koymaya çabalar. Erişkin olmak arzuya egemen olmak çabası olarak karşımıza çıkar burada. Erişkinde görünürde gerçekleşmiş olan bu tersine dönme de aslında arzunun güdümündedir. Üç yaşında bir kız çocuğu bana şöyle dedi: "İstediğimi yapmak istiyorum. İstediğimi yapmak için büyümek istiyorum." Ne kadar bilge olursa olsun büyümenin tam da "istediğini yapmamak" olduğunu bilmiyordu tabii.

Arzunun gerçekleşmeyi arzulaması, arzuyu muktedir olma koşuluna bağlar. Bu sebeple bence arzunun arzusu iktidardır; bu sebeple çocuksu ar-

zu yatağından sapar ve büyümeye yönelir. Büyümek ise arzuya karşı bir şeydir.

Psikanaliz gerçekten büyümeyi vaad ediyor bize. Bu koşullarda ne ölçüde gerçekleşebilir ise o kadar. Büyümeye giden yol ise insanı bir hayalet gibi daima takip eden çocukluğun "imago"larının etkisinden kurtulmaktır psikanalize göre; çocukluk ile son bağlarını da koparmaktır. Özgürleşme çocuğun özgürleşmesi değildir, çocukluktan özgürleşmedir.

İşte sevgili İskender burada senin sorunu biraz açmaya çalıştım. Şimdi bana "peki sence özgürlük nedir?" diye sorar isen, ben *kendi hesabıma* özgürlük *yalnızca* özgürlüğü fark etmektir; yalnızca fark etmek diye yanıt verebilirim bu soruya. Bu ise insanı pek tatmin etmez tabii.

–Saffet Murat Tura

ELEŞTİRİ • METİS ELEŞTİRİ • METİS ELEŞTİRİ • METİS ELEŞTİRİ • METİS ELEŞTİRİ • METİS ELEŞTİRİ • METİS EL

Orhan Koçak

İmgenin Halleri

Mithat Şen'in Resmine
Doğru Üç Deneme

"Sfenks'i öldüren şey, sorduğu bilmeceye Oidipus'un verdiği doğru cevaptı. Sanat yorumlarının da gelip dayandığı böyle bir tehlike ânı var: Yapıta bazı sorular yöneltiriz, ama bulduğumuz cevabın başlangıçtaki soruyu silmesi de mümkündür. Bir bilmecedir yapıt, bilinmeyen ve bilinmek isteyen şey. Yorumcu, yapıtı yorumlarken (icra eder ken) saydamlaştırır da onu. Yapıtın bilinme isteğine uyuyor, onun gereklerini yerine getiriyordur; ama bu saydamlaşma, yapıtın sorusunun (bir soru olan yapıtın) kaçırılmasına da yol açabilecektir. Adorno, dönüp arkasına baktığında hiçbir şey göremeyen kişinin durumuna benzetmişti bunu: Birinin gözlerini sırtımızda hissetmişizdir, başımızı çevirip bakarız ama kimse yoktur, önümüze döndüğümüzde aynı duygu yine başlar. Mithat Şen'in resimleriyle uğraşmak da böyle bir deney oldu benim için..."

– Orhan Koçak

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060, BEYOGLU İSTANBUL, TEL.(212) 2454696, FAX (212) 2454519

F U J İ D A Ğ I

Cihat Burak'ın Resmi Üstüne

İlhan Berk

I

Neyzen'i Fatih Parkı'nın bankalarına (yanında çocukluğu, kedisi, panteri, evet panteri ve de denizler fatihi Barbaros) oturmuş, Fuji Dağı'na bakarken gördüğümde aynı anda kendimi de hem onların arasında, hem de onlarla Fuji Dağı'na bakarken buldum. Dağın eteklerinde dünyanın ilk sakinleri arılarla karıncalar ilerliyordu. Hemen arkalarından da daha haritalara girmeyen bir deniz, çipil bir horoz, elli üç yaşında bir çocuk, Lut gölü, bir deve yükü Şam ipeği, cuma adında bir tepe, üstünden başından yalnızlık akan bir nehir, uykusu kaçmış bir akşam onları izliyordu. (Ne tuhaf, gökyüzü diye bildiğimiz gök yoktu.) Bunları hem görüyor, hem görmüyorum. Ben ölmüşüm de ikinci kez yaşıyor olmalıyım. Başlarının üstünde de çekirge, kuş sürüleri, çatma bir orkestra, şairler şairi Basho geliyordu.

... bir de sıkılgan bir üçgen
bir de hayvanların tini *
bir de üç katlı bir evin tini
bir de çocuk-güneş
bir de hiç yerini değiştirmeyen bir gölge
bir de bir dikenli tel
bir de topal us

* Hayvanların tini tanrı'dır. Yalnız hayvanların mı? Asıl da eşyaların: En başta da kâğıtların, kurşunkalemlerin.

II

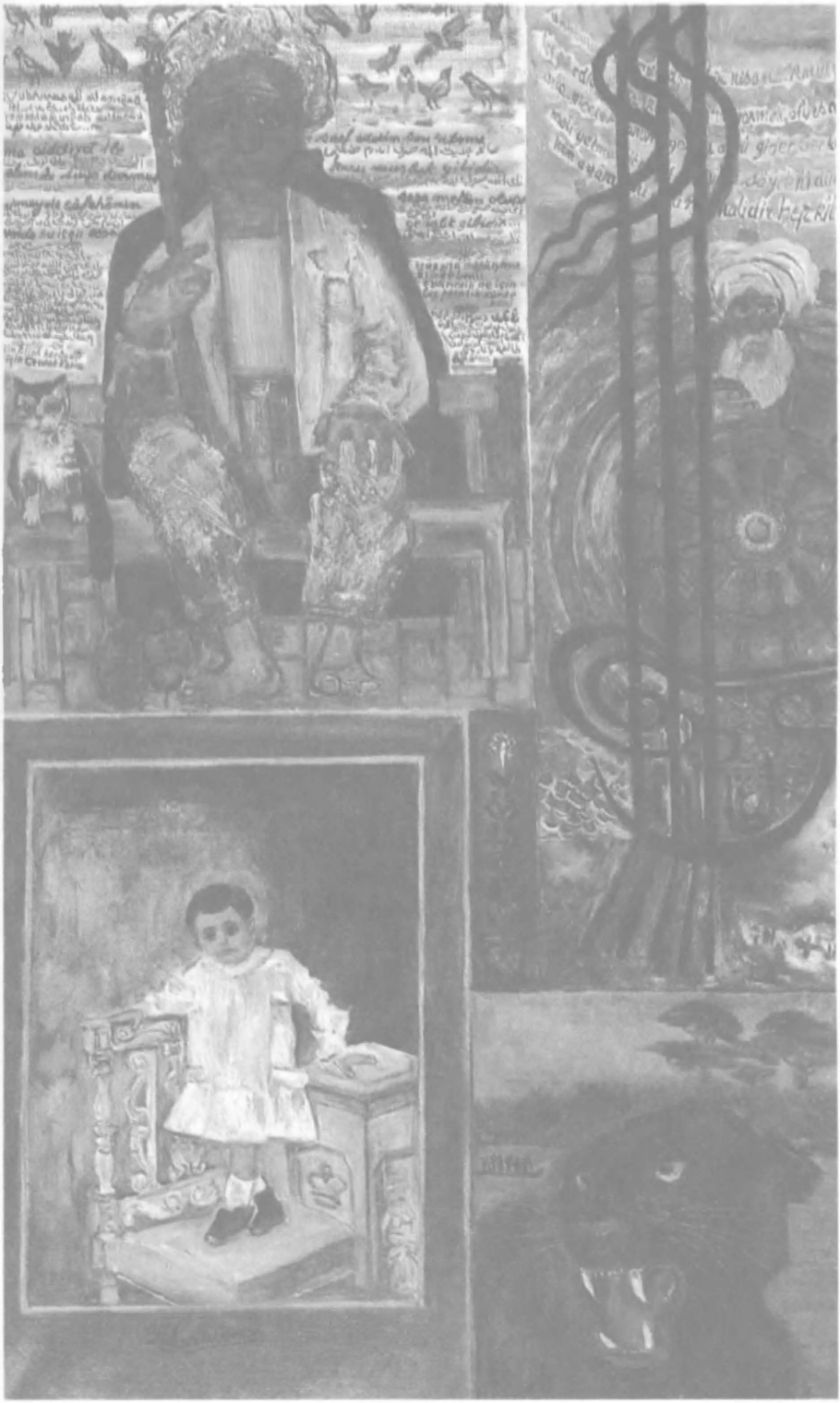
Ben kâğıt kalem çıkardım, benim gibi Fuji Dağı'na bakmayı bırakan Neyzen'in çocukluğunu aldım, onun resmini yapmaya başladım. Beyazlar giymişti (ben beyazları severim), bir koltuğun üstüne çıkmış bana bakıyordu. (Ben beyazı kirletirim biraz, biraz kirlettim.) Panter gözünü Fuji Dağı'na dikmişti, panteri (Fuji Dağı nerdedir?), siyahlara boğdum bıraktım. Kedi her şeyi anladı: hazırola geçip poz verdi (kedi bizim mahalleden değildi, ben kedileri tanırım). İki ön ayağını getirip öne koydu. Bakışlarını sertleştirdi. Bıyıklarını gerdi. Kuyruğunu daha bir çıkarıp bıraktı, kulaklarını dikti. Her şey taş kesilip beklemeye başladı. Yolun ağzında zerrin ve kum zambağı kılığında bir adam 'Kırmızı Siena, siyah-beyaz Cenova, gri Paris, renk renk Floransa, altın Venedik!' diye bağırmaya başladı. Tam bu zaman Neyzen'nin kendisi gelip yerini almıştı.

(Fuji Dağı püskürmesini kesmişti. Onunla uzun deniz, dil oğlanları, sakallı kuşlar, çocuklar...)

III

Neyzen oturunca paltosunu arkasına almıştı. Paltosunu arkasına verdim. Sağ eliyle neyi tutmuştu. Sağ eliyle neyi tutmuş yaptım. Sol elini sol dizinin üstüne koymuştu. Sol elini getirip sol dizinin üstüne koydum. Alttan alta kendiliğinden bir haç oluşuyordu, engel olmadım bıraktım. (Haç cinseldir.) Pabuçlarını çıkarıp sağına almıştı. Sağına koydum. Apışıp oturmuştu. Apışıp oturttum. Sağ dizini biraz kaldırmıştı. Sağ dizini biraz kaldırdım. Kıvırcık top saçlarını bırakmıştı. Kıvırcık top saçlarını bıraktım. (Çiçekler, çocuklar, kuşlar düşürsün diye.) Mintanı sarıydı. Sarı bıraktım. Ceketinin önünü açmıştı. Ceketinin önünü biraz açtım. beline değin uzayıp gidiyordu pantalonu. Beline değin uzatıp bıraktım. Dört düğmesinin dördü de görünüyordu. Görünen dört düğmesini görünür kıldım. Otururken pantolonunu çekip oturmuştu. (Şovalyöde bir resim dinlenir gibi dinleniyordu pantalon.) Çekip oturttum. Sağ ayağını biraz sağa çevirmişti. Sağ ayağını biraz sağa çevirdim. Sol ayağını düz tutmuştu. Düz tuttum. İki ayağının on parmağı da görünüyordu. Görünsün diye bıraktım. Yüzünü bana tutmuştu. İkimiz de sıkılmayalım diye biraz yana tuttum. Ağzı ne açık ne kapalıydı. Öyle yaptım. Yalnız sağ kulağı görünüyordu. Yalnız sağ kulağı göründü. Kara gözleri karaydı. Kara kaldı. Bir elma bir masada nasıl duruyorsa, öyle duruyordu. Ben de öyle durur bıraktım. Yüzüne koyu bir gölge düşmüştü, açmadan bıraktım. Fonda* lümpen kuşlar bir konuyor bir kalkıyordu. Bildiğimiz şiirlerini ipe dizer gibi dizip bırakıyorlardı. (Ressamlar ölümün yazıcılarıdır.) Öyle bıraktım. Uzağa gidip baktım, yakına gelip baktım. Değişerek, değişmeden duruyordu. Değişerek, değişmeden kaldı.

* Fon resmin ana rahmidir. Ceninin deli danalar gibi çamurlar içinde dolaştığı. Ordan başlanır resime, oraya dönülür.



Cihat Burak, *Neyzen Tevfik*, 1985, tuval üzerine yağlıboya, 82x50 cm.

IV

Uyandığımda...
(Uyandım mı?)

A R A L I K

Olivier Abel

0.1. Varolan herşey, çevresini azami olarak bilgilendirmeye yönelir. Herşey hakkında bilgilendirmeyi başaran bir varlık [*existant*], bütünsel güce erişirdi. Varolan herşey, ayrıca çevresinden azami olarak bilgilenmeye yönelir; herşey hakkında bilgilenmeyi başaran bir varlık, bütünsel zekâya erişirdi. Bütünsel bir zekâ, hiçbir şeyi bilgilendirmezdi; ve bütünsel bir güç, hiçbir şeyden bilgi almazdı. Dünya, alt edilemeyen bu iki yokluk arasında salınır.

0.2. Biçim veren eylem ile bilgiyi yakalayan algı arasındaki salınım, varlıklara göre değişir. Bu salınımın çeşitleri, gücün ve zekânın o sınırları arasında oynamanın farklı tarzları, verilen bilgiyle alınan bilgi arasındaki çeşitli sapma ve zamansallık biçimlerini belirler; ve çeşitli varoluş üslûplarını tanımlar.

0.3. Bizim gibi varlıklar için, azami güç ile azami zekâ azami değişimdedir, yani çok bilgi alma ve çok bilgi verme yeteneğindedir. Dolayısıyla insanlar, genellikle de hakkında bilgi sahibi olduğumuz canlılar ve fiziksel varlıklar, güç ve zekâyı ancak, kendileri için oyun kurallarının ana kuralı olan değişim yasası altında yaşarlar. Çeşitli kültür, yaşam ve şey biçimlerinin her biri de ayrı bir değişim tarzıdır.

0.4. Güç ve zekâ birlikte, dünyadaki oyunu, bütün davranışların yöneldiği sevinci oluştururlar. Sevinç, her varlık için azami oyundadır, azami değişimdedir, mümkün olduğu kadar çok sayıda başka aralığı anlamayı

* Platon'un *Politika*'sındaki mitos (düzenin ve düzensizliğin, birin ve çoğun karışımı olarak dünya) ve bunun çağlar boyunca yeniden yazılması (Plotin ve Nicolas de Cuse, Spinoza ve Leibniz, Whitehead ve Deleuze ya da Lyotard) üzerine bir dersten alınan bu metin, küçük bir metafizik gibi, yani bir matematikle bir şiir arasındaki kararsız karışım gibi okunur. Eğer bir şakaysa, kısadır. Eğer bir tanrıbilimse, bundan mahçup olan yazar, bu konuda bir yargıya varamaz.

sağlayan aralıktadır. Aralık hep iki şey arasındadır. İki ânın arasına her zaman ek bir aralık, ek bir sevinç kaydırılabilir. Ve tüm varlıklar sevinçlerini isterler. En sonunda, varlıklarda bunun enerjisi olsaydı, saf iletişim haliyle, dünyadaki tüm oyunların bakış açılarını aynı anda benimseyebilme yeteneğiyle dağılırlardı. Tüm davranışların yöneldiği mutlu sınır, çokluğun temsili budur.

0.5. Tüm bu varlıklardaki eksiklik, zekâ ile gücü çakıştıramamalarıdır. İçlerindeki yokluk duygusunu, muhayyileyi, hatayı ve arzuyu bu eksiklik doğurur. Bu eksikliğin yarattığı mesafeyi kapatmak için, değişime mecburdurlar. Ama değişim bu eksikliği ancak geciktirebilir, başka bir düzeye aktarabilir. Zira değişim her zaman bir şey daha alır ve her zaman bir şey yitirmiştir bile.

0.6. Bizim toplumumuzda, değişime sokacak hiçbir şeyi olmamak, neredeyse bir varolmama ilânıyla eşdeğerdir. Gerçekte, değişimin aldığı ve yitirdiği kıyılarda oldukları için yeterince değişime girmeyenler, saf seyirciler, sade köylüler, günümüzdeki değişim karmaşasının kızağında beklerler. Ve para, temsil edilemez olanı temsil etmek için, şimdiye kadar değeri olmayan şeyi değişime sokmak için icat edilen tekniklerin en güçlüsü olsa da, artık değeri olmayan, ya da hiçbir zaman değeri olmayacak olan şey olarak kalmaktadır.

0.7. Eğer her varolma biçimi, kendi oyun kuralları olan bir değişim biçimi ise, varolan herşeyin, az etken olduğu ve az algıladığı bir oyundan, daha fazla bilgi verdiği ve daha fazla bilgiyi anladığı bir oyuna geçmeye yönelmesi anlaşılırdır. Bu eğilim, insanları, diğer tüm varlıklar gibi, kendileri için en büyük oyun, azami değişim, tam bir çarpışma olacak olan bir oyunu aramaya yöneltir. Ve giderek artan bu dünyadaki-oyunlar arayışı içinde, varlıklar, kendileri için son oyun, en yüksek oyun olmuş olanın hemen sonrasında dururlar. Aslında, bunun son oyun olduğunu bilmiyorlardı!

0.8. Oyundan çıkmak, değişimin sınırlarını keşfetmektir. Verebileceğimiz bilgilerden kaçınılmaz olarak daha fazla bilgi aldığımız gerçeğini gördüğümüzde, gücün sınırlarını... Ya da çaresiz olarak daima alabileceğimizden fazla bilgiyi verdiğimizin farkına vardığımızda, zekânın sınırlarını... Bu uçta, sadece insanlardan oluşmayan varlıklar, tüm oyunları, tüm değişimleri, tüm güç ve zekâ biçimlerini aşan şeyle karşılaşabilirler. Zira Tanrı, zekâ ile gücün çakıştığı bütün noktalardır.

0.9. Bu karşılaşmayı yaşayanlar, bundan sonra bütünüyle başka şeylere yönelirler. Çok fazla bilginin verildiği ve alındığı bir oyundan, mümkün

olduğu kadar az bilginin verildiği ve alındığı bir oyuna geçmek, arzuladıkları bütün güç ve bütün zekâ budur. Böyle arzuladıkları şey, en yalın oyundur, en küçük değişimdir, saf bir bağlılıktır. Ve dünya, bütünsel güçsüzlük ile bütünsel zekâsızlığın çakıştıkları aynı yokluğa doğru döner.

0.10. Çocukluklarındaki zayıflığa kavuşmayı düşleyen bu varlıklar, artık bilgi bırakmamaya, gürültüsüz ve iz bırakmadan geçmeye çalışabilirler. O zaman toplumlarımızdaki kara delikler gibi olurlar. Çocukluklarındaki inatçılığa kavuşmayı düşleyen bu varlıklar, artık hiçbir bilgiyi anlamamaya, herşeyi ilgisizce reddetmeye çalışabilirler. O zaman toplumlarımızın saf aynaları gibi olurlar. Böylece çekimserliğe, hoşnutluğa kayarlar.

0.11. Varlıklar için hoşnutluk, aynılığın en ısrarlı tekrarında yatar; bu yolla her türlü oyun, artık oyun değilmiş de, gerçeğin, varolmak için değişime katılma ya da değişime sokulma ihtiyacını duymayan gerçeğin ta kendisiymiş gibi oynanır ve algılanır. Her varlık hoşnut olmaya yönelir. Hoşnutluk asgari oyundur, diğer tüm aralıkların eridiği eşsiz aralıktır. Aralık bir'e döner, birliktir. Özdeş bir zaman oluşturmak için bir aralık her zaman iptal edilebilir. En sonunda, saf hoşnutluk bir'in tek temsilidir.

0.12. Bu asgari oyun, asgari değişim arayışı, varlıkların dünyadaki-oyunlar arayışının azalmasına neden olur. Zira değişimden çıkmayı ne kadar isteseler de, yine değişim yasasının kenarına, değişimin saf bir alış ve saf bir yitiriş olduğu yere tutunurlar. Varolmak için, varlıklar, ne kadar az olursa olsun, biraz oynamalıdırlar hâlâ. Fakat bu arayışta, varlıklar, kendileri için son oyun, en küçük oyun olmuş olanın hemen sonrasında dururlar. Aslında, bunun son oyun olduğunu bilmiyorlardı!

1. Oyuna girmek, zayıflığın sınırları olduğunu kabul etmektir: Daima herhangi bir iz bırakırız. Ve aptallığın da sınırları olduğunu kabul etmektir: Daima fazladan bir şeyler anlarız. Bu uçta, sadece insanlardan oluşmayan varlıklar, en ufak oyunda, en ufak değişimde eksik olan şeyle, güçsüzlük ve zekâsızlıkta eksik olan şeyle karşılaşabilirler. Zira Tanrı, zekâ ile gücün ayrıldığı bütün noktalardır. Ve işte, az bilgi alınan ve verilen bir oyundan, daha fazla bilginin alındığı ve verildiği bir oyuna geçerek oynamaya hazırdırlar. Ve burada aralık yeniden başlar, ama aynı aralık olup olmadığını, ne de aynı Tanrı olup olmadığını kimse bilmez.

Çeviren: Haldun Bayrı

TARİH YAZICILIĞI VE ÖTEKİ KAVRAMI ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

İlhan Tekeli

I. *Giriş*

Günümüzün dünyasında, bir yandan küreselleşme söylemi sürerken, öte yandan, özellikle içinde yaşadığımız bölgede, mikro milliyetçilik akımlarının anakronik bir yükselişini izliyoruz. Bu akımlar da tüm milliyetçilik akımları gibi kendi ideolojilerine desteği tarihte bulmaya çalışıyorlar. Bunun için tarih yazıcılığı kimi zaman bilinçli, kimi zaman bilinçsiz olarak, üstünlük iddialarını temellendirecek, çatışmalara meşruyet kazandıracak "ötekiler" yaratmaya katkıda bulunuyor. Eğer tarih yazıcıları gerginliklerin artmasına katkıda bulunmak istemiyor, tersine barışın yaygınlaşmasına yardımcı olmak istiyorsa, "öteki" kavramının işlevleri ve nasıl yaratıldığı üzerinde düşünmelidirler.

"Biz" ve onun karşısında "öteki"nin yaratılması bir toplumsal süreçtir. Bir grup önyargısı geliştirme sorunuyla karşı karşıya bulunuyoruz. Grup önyargısı bir grubun üyelerinin bir başka grup ve üyeleri hakkındaki ortak önyargılarıdır diye tanımlanabilir. Genellikle de olumsuzluk yüklüdürler. Bu önyargıların tarih yazıcılığıyla ilişkilerini kurabilmek için önce iki soruyu yanıtlamaya çalışalım. Bunlardan birincisi pragmatik bir sorudur. Bir toplum niye grup önyargıları yaratmaktadır? Bir toplumun "öteki" kavramını yaratmasının pratik yararları nelerdir? İkincisi ise teknik bir sorudur. Grup önyargısını yaratmanın farklı mekanizmaları nelerdir? Bu iki soruyu açıkça yanıtladıktan sonra barışa yardımcı olmak isteyen bir tarih yazıcısının neler yapabileceğini ele almamız kolaylaşacaktır.

II. *Grup Önyargısı Neden Yaratılıyor*

Bu soruya olanaklı yanıtlardan birini Nazi ırkçılığının en saldırgan döneminde, 1943 yılında yazdığı *Irk Psikolojisi* kitabında Muzaffer Şerif Başoğlu; "Emperyalizmin büyük gelişme devresinde müstevliler kendilerinden

üstün beşeri kıymetler görürler, buna dayanarak başkalarını kendi refahları uğrunda esir gibi kullanmayı en tabii bir hak telakki ederlerdi. (...)

Bugünkü cihan harbine tekaddüm eden propaganda iddialarında ve müdafaalarında da aynı korkunç fikri görüyoruz. Bu harp üstün medeniyet ve "yeni nizam" kurmak davası ile yapılıyormuş." derken üstünlük iddiasında bulunarak ya da bulunmak için yaratılan öteki kavramının başkalarını denetim altına almaya, onları sömürmeye gerekçe oluşturmaya yaradığını anlatıyordu.

Denetleyenler, hâkim olanlar, ötekini yaratmayı sadece kendi denetimlerine bir meşruiyet söylemi kazandırmak için yapmıyorlar; öteki, denetimi sürdürmek için araçsal amaçlarla da yaratılıyor. Ünlü böl ve yönet formülü ötekiler yaratılarak işletiliyor.

Öteki kavramına dayanarak yaratılmış pek çok olumsuz toplumsal akım ve olgu sayılabilir; ırkçılık, soykırım, etnikmerkezcilik, seksizm, tekkültürcülük, yabancı düşmanlığı vb. Aslında bir üstünlük iddiasıyla öteki kavramını yaratan bir toplumsal grup kendisini de bir kalıp tipe, ötekiyle belli bir ilişki biçimine ve belli bir ahlaka hapsetmiş oluyor. Hegel'in ünlü bey-köle diyalektiğindeki gibi, varlığı ve özellikleri öteki tarafından belirlenir hale geliyor. Özellikle yeni gelişen mikro milliyetçilikler varlıklarını geçmişte kaybeden taraf olmaya dayandırdıklarından yarattıkları yeni kimlikleriyle bir eşitlik talebinde bulunmuş oluyorlar, ama kendi ötekilerini yaratırken onu değiştirme olanağını da yitiriyorlar, onu belli bir biçimde korumuş oluyorlar. Yani onu değiştirecek yaratıcı bir yeni eylem geliştirmiş olmuyorlar, sadece yarattıkları ya da açığa çıkardıkları ötekiye hayır deme olanağını elde ediyorlar. Böylece yaratıcı eylemlerini kendisinden olmayana hayır demeye indirgemiş oluyorlar.

Burada "öteki" kavramının olumsuz toplumsal sonuçları üzerinde durmamız aslında onlardan kaçınma yollarını arayışımız dolayısıyladır. Öteki'nin olmadığı bir toplumu düşünmek zordur. Ötekinin olmadığı bir toplumda kimlikten, toplumsal gruplardan söz etmek olanaksızdır. Öteki, çatışmaya neden olduğu kadar, yaratıcılığın mekanizmalarını oluşturan özenmeye, yarışmaya, hatta olumlu işbirliğine de kaynaklık eder. "Öteki"nin olmadığı bir toplum arayışı anlamsızdır. Anlamlı olan arayış, bir toplumda çatışma yaratmayan, dışlayıcı olmayan "öteki" anlayışlarının nasıl kurulacağıdır. Burada da anahtar kavram ötekileri yaratan bizlerin bir üstünlük iddiası taşımamalarıdır. Bizler ve ötekiler hiçbir biçimde üstünlük ima etmeyen farklılıklar üzerine kurulduğunda ya da içten ve dıştan sürekli olarak eleştirilerek üstünlük iddialarından arındırılarak sadece farklılıklara indirgendiğinde bir sorun kalmayacaktır.

III. *Bir Grup Önyargısı Olarak Öteki Nasıl Yaratılıyor*

Bu önyargıların yaratılmasında genellikle bilimin kötüye kullanılmasından yaralanılmıştır. Önyargı yaratmakta kötüye kullanma bakımından başı, biyoloji, antropoloji ve tarih çekmiştir. Aslında Aydınlanma sonrasında gelişen modernite projesinin bilime yüklediği konum ve rol, bu ideolojileri geliştirmek isteyenlere bilimi kötüye kullanmaktan başka bir yol bırakmamıştır da denilebilir.

1930'lu yıllarda ırkçılığın dayanağı olarak gelişen bir sahte bilim olan "eugenics"le uğraşmak ve onunla başa çıkmak toplumbilimcilerin başlıca uğraşı haline gelmiştir. "Irk" terimi 18. yüzyılda kullanılmaya başladığında masum bir terimdi. Sadece insanların dünyada yayılımında coğrafi grupları anlatmak için kullanılıyordu. Bu amaç için uygun bir kelimeydi. Blumenbach, Herde, Buffon ve Linaeus bu amaçla kullanmışlardı. Bir kısım antropologlar iyi işlenmemiş bu kavramı alarak onun etrafında yanlış kuramlar geliştirdiler. Üstünlüklerini temellendirme arayışı içinde olan ırkçılar da antropoloji ve biyolojinin bu üstünlüğü kanıtladığını ilan ettiler. Yirminci yüzyılın toplumbilimcilerini bu sahte bilimi yalanlamak için önemli uğraşlar vermek zorunda bıraktılar. Artık biliyoruz ki dünyada insan cinsinin saf bir ırkı yoktur, bugün ırk denilenlerin hepsi önemli derecede karışmıştır ve tümü de 250000 yıl önce Afrika'nın ortasında bir yerde ortaya çıkan aynı genetik havuzdan gelmektedirler. İnsanın tek türü vardır. O da *Homo Sapiens*'dir. Farklılıklar kültürel kaynaklıdır. Ulus, din, dil ve coğrafi bakımdan farklı gruplar arasında zekâ farklılığı yoktur. Biyolojik saflığın çevreye uyumda ve hastalıklara karşı dayanıklılıkta bir zayifet olduğu, biyolojik çeşitliliğin ise üstünlük sağladığı anlaşılmıştır. Bilimsel çalışmalar ırkçıların üstünlük savlarının dayanaklarını çürütmüşler ve bu savı ellerinden almışlardır. Günümüzde ırkçılık eski biçimiyle savunulamasa da yabancı düşmanlığı vb. biçimde varlığını yine de sürdürmeye çalışmaktadır.

Önyargı öğrenilen bir davranıştır. Ailede büyüklerin önyargıları küçüklerin önyargılarını önemli ölçüde etkiler. Araştırmalar göstermektedir ki çocuklar önyargılarının önemli bir bölümünü daha okula gelmeden aile içinde edinmektedir. Her insan belli önyargılar toplamına sahip olarak yaşamını sürdürmektedir. Grup önyargılarının gelişmesi, grup stereotiplerinin yaratılmasıyla yakından ilişkilidir. Etnik gruplara ve uluslara ilişkin yaygın stereotip kabulleri ya da genellemeleri vardır. Kendimizi zorlasak da ötekini "ötekiliği" konusundaki genellemelerden kurtulamayız. İki grup arasındaki ilişkiler de bu stereotip beklentilerine göre kuruldukları için, bu genellemeleri pekiştirmeye yardımcı olurlar. Zaman içinde bunlar içselleşerek vaziye-

talış haline gelir. Bu vaziyetalışlar ve stereotipler diğer gruplara karşı sosyal mesafe normları haline gelirler. Artık işlevsel düzeydeki ilişkiler bunları destekleyici yönde gelişmese de dil aracılığıyla toplumda varlıklarını uzunca bir zaman sürdürürler.

"Öteki" ve ona ilişkin önyargılar zaman içinde içselleştirilerek, kısa dönemler için belli bir otonomi kazansa da, uzun dönemde gruplar arasındaki ilişkilerin yapısal özellikleri temel belirleyici olur. Eğer gruplararası ya da uluslararası ilişkiler sıfır toplamlı ise, yani biri kazanırken diğeri kaybediyorsa, bu ilişkilerin yapısı değiştirilmeden yani sıfır toplamlı olmayan bir oyun haline getirilmeden önyargıların değişmesi beklenemez. Ama oyunun kuralları değiştirilirse zaman içinde önyargılar da değişmeye başlar. Bunun belki de en güzel örneği Avrupa Birliği'nin kırk yıla yakın sürede bu konuda aldığı yoldur.

Öteki'nin yaratılmasına birey düzeyinde yaklaşan psikologlar, grup düzeyinde yaklaşan sosyal psikologlardan farklı açıklamalar getiriyor. Onlar bireylerin önyargılarına psikolojik sağlıkları bakımından yaklaşıyorlar. Freud'dan beri, benliğin varlığını sağlıklı biçimde sürdürebilmesi için, bir düşman yaratmaya gereksinmesinin bulunduğu, böylece kendisine olan kızgınlığını ve nefretini bu düşmanlara yönelterek, psikolojik sağlığını korumaya çalıştığı üzerinde duruluyor. Allport önyargının temelinde kendinden nefreti görüyor. Aramızdaki kendinden nefret eden bağnazlar kendi yetersizliklerini farklı olana yönelterek ondan nefret ediyorlar. Bu yetersizlikler siyasal hareketlerce kolayca yabancı düşmanlığı biçiminde kanalize edilebiliyor. Farklılıklar tehdit olarak görülüyor. Bu güçlülük ve haklılık iddialarının altında hep bir haksızlık ve eziklik bulunuyor.

IV. *Tarih Yazıcısı Ne Yapabilir*

Eğer tarih yazıcısı çatışmalı bir dünyanın sürüp gitmesine katkıda bulunmak istemiyorsa, tarih yazıcılığının barışın yaygınlaşmasına katkısı olması gerektiğini düşünüyorsa, yapabileceği pek çok şey olabilir. Bunlardan aklıma gelen bazılarını şöyle sıralayabilirim.

Birincisi, tarihe bir bilim olarak yaklaşmak, bilim ahlakının kuşkuculuk ilkesini ciddiye almaktır. Toplumda benimsenmiş dogmalara ve inançlara kuşkuyla bakmak, tarihi onların bakış açısına teslim olarak yazmamaktır. Tüm bu dogmalar ve inançlar, dünyadaki çatışmalara meşruiyet kazandırmak için kullanılmışlardır. Tarihçi sürekli olarak bu savların çatışmaya götürücü yönünü sorgulamalıdır. Kuşkusuz bu sanıldığı kadar kolay bir şey değildir. Eğer bu dogmalar ve inançlar toplumdaki siyasal güçten destek

alıyorlarsa, hatta toplumda büyük kesimler tarafından destekleniyorlarsa tarih yazıcısından beklenen bunları sorgulamak değil, bu hâkim inanca destek sağlamak, ona teslim olmaktır. Bilimin kuşkuculuk ilkesini tarihe taşıyan tarih yazıcısı toplumunca dışlanmak riskini alıyor demektir.

İkincisi, kendi toplumunda ya da başka toplumlarda üstünlük iddiaları etrafında oluşturulmuş bizlerin ve ötekilerin üstünlük iddialarını sorgulamak, dayanaklarını demistifiye etmektir. Daha önce de üzerinde durduğumuz üzere çatışmalar farklılıklardan değil, üstünlük iddialarından kaynaklanmaktadır. İnsanlık, acılarının ve dramlarının bu aptalca üstünlük iddiaları yüzünden yaşamıştır. Üstünlük iddialarının bilimsel bir dayanağı yoktur. İdeolojik olarak kurulmaktadır. Onları demistifiye eden örnekleri ve olguları bulmakta tarihçi sıkıntı çekmeyecektir.

Üçüncü olarak, tarihçinin (empatie) kendisini onun yerine koyarak anlama yolunu benimsemesidir. Aslında olgular tarih yazıcısının kendisini koyduğu konuma göre çok farklı anlamlar kazanabilir. Karşısındakinin davranışlarını kendisini onun yerine koyarak anlamaya çalışan kimsenin belli olgular karşısındaki yargıları birdenbire değişecektir. Çatışma değirmenine su taşıyan pek çok yanlış yorumlama birden anlamını yitirecektir. Çok yakınılan, çatışmacı ötekiler yaratan resmi tarihler, empatik anlayışı olmayan tarihlerdir.

Dördüncü olarak, tarihçi, aralarında çatışmalı bir biz ve öteki konumu yaratılmış toplulukların ilişkilerinin tarihini eleştirel bir gözle yazabilir. Çünkü öteki stereotipi bu ilişkilerin belli bir gözle yorumuyla yaratılmıştır. Karşıtlığın nasıl doğduğu ve nasıl sürdürüldüğünün mekanizmalarını ortaya çıkarmak üzerinde serinkanlı olarak düşünmeyi olanaklı kılar. Çatışmanın doğuşunda ilişkilerin yapısının rolü, yani eşitsizliği, sıfır toplamlı bir oyun olup olmadığı, yanlış ve taraflı yorumlamaların etkisi analiz edilebilir, çatışmaların sürdürülmesinde her grup içinde iktidarın korunması kaygılarının ne derecede etkili olduğu sergilenebilir vb. Bu analizler karşıtlığı ve çatışmayı doğal görülmekten çıkarır, insanların gayretleriyle giderilebilecek bir hale getirir.

Beşinci olarak yapılabilecek olan, çatışan grupları üstkimliklerde bir araya getirmektir. Öteki yaratılırken üstü örtülenleri gün ışığına çıkarmaktır. Ortaya çıkartılan üstkimlikler yoluyla çatışmayı yumuşatmaya katkıda bulunmaktır. Tabii dünya vatandaşlığı gibi yeni kimlik projelerine de benzer amaçlarla katkıda bulunabilir. İnsan, yaşadığı anın ötesine geçen amaçlar koyabilen, geleceğe yönelmiş bir varlıktır. Psikolojik kapasitesi onun kendisini dünya vatandaşı olarak görmesine olanak sağlar. Böyle bir tarihçi küresel bir mentaliteye sahip olacak, etnikmerkezciliği yadsıyacak, ırkçı önyargılardan kendisini arındıracaktır. Başkalarının da bu noktaya gelmesi-

ne katkı yapmak arayışı içinde bulunacaktır. Değişik etnikmerkezci aptallıklar karşısında vaziyet alırken farklı kültürlerin onurlu olma, saygı görme arayışlarına duyarlı olmayı becerebilecektir.

Bu bir barışçı tarih yazıcılığı arayışıdır. Denilebilir ki bu da resmi tarih gibi yanlı bir tarih yazıcılığıdır. Çünkü barıştan yanadır. Aslında bu soruyu sormaya bazı tarihçilerin hakları vardır. Bazılarının hakları yoktur. Pozitivist bir tarih yazımının olanaklı olduğuna inananlar ve kendileri böyle bir tarih yazmaya çalışanlar bu soruyu sormakta haklıdırlar. Ama böyle bir tarih yazımını olanaksız görenlerin, hele kendisi resmi tarih yazanların bu soruyu sormaya hakları yoktur. Onların kendi tarih yazımlarını barışçı tarih yazımına karşı savunabilmeleri için önce barışçı olmayı yadsımaları gerekecektir. Bu yadsıma içten içe gizil olarak yapılsa bile, açık olarak yapılamayacaktır. Eğer açık olarak yapılabiliyorsa orada barışçı olmaya gereksinme daha da yüksek demektir. Barışçı tarih yazımına daha da büyük görevler düşmektedir.

—

METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT

Ursula K.LeGuin

Tehanu

Yerdeniz IV

İngilizce'den Çeviren: Çiğdem Ipek Erkal

Yerdeniz Büyücüsü, Atuan Mezarları ve *En Uzak Sahil*'den sonra "Yerdeniz" dünyasına 18 yıllık bir aradan sonra dördüncü bir ciltle yapılan yeni bir yolculuk... Böyle uzun bir aradan sonra yazar "Yerdeniz"e geri döndüğünde, bir çok şeyin değişmiş olduğunu görmüş. Bu kez onu bu dünyada elinden tutup dolaştıran Başbüyücü Ged değil, iki çocuk annesi, ev kadını Tenar. Gücün, büyünün erkeklerin elinde olduğu bir dünyada böyle bir kılavuzla nereye varılabilir? Gecikmiş, ama çok geç kalmamış bir sevgiye, ejderhalara, iktidardan vazgeçmenin gücüne...

"Yerdeniz Üçlemesi'nin son kitabı *En Uzak Sahil,* düşlemeyi bırakmadığım bir düş gibiydi. Ve düşlemekten uzun süre vazgeçmedim. *Tehanu* böyle ortaya çıktı: Ged'in kendi hayatının nasıl sona ermesi gerektiği konusunda yanıldığını ve bana Yerdeniz'in gerçekten son kitabında kılavuzluk edecek kişinin Tenar olduğunu keşfetmek çok hoş bir sürpriz oldu. Üçleme'ye eklediğim bu yeni sona, 'Olsun da Geç Olsun' adını da koyabilirdim."

– Ursula K. LeGuin

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060, BEYOĞLU İSTANBUL, TEL.(212) 2454696, FAX (212) 2454519

AVRUPA KAPISINDA İSLAM: YENİ BİR LAİKLİK ANLAYIŞI

Cüneyt Ülsever

Gümrük Birliği'ne karşı olanları şu insanlardır, diye teşhis etmek çok zor. Refah hariç, şu veya bu partidir, diye tarif etmek de zor. Ancak, belirli tasnifler yapmak mümkün. Gümrük Birliği gümrük duvarlarını yıkınca, pahalı ve kalitesiz mal ve hizmet ürettikleri için, pazarlarını kayıp etmekten korkanlar var. Gümrük Birliği demokrasiyi zorlarsa, devlet aygıtı içinde ellerinde tuttukları mevzileri kaybetmekten ürkenler var. Şeffaflık artarsa artık rahatça devleti soyamayacaklarını düşünenler var. Belki de niye karşı çıktıklarını bilmeden karşı çıkanlar da var.

Tüm bu anti-Gümrük klüpçüleri şu veya bu şekilde menfaatlerine bir zarar gelir, diye direnç gösteriyorlar. Ancak, Birliğe açıktan karşı çıkmak yaşam tarzlarına, çevre koşullarına, afra ve tafralarına uygun düşmediği için bu insanlar sinsiliği, saman altından su yürütmeyi tercih etmek zorundalar. Nitekim öyle de yapıyorlar.

Gümrük Birliği'ne esasında direnmedikleri halde bazı kaygılar taşıyan insanlar da var. Bunların bir kısmı "Batı bizi hep kazıklar," fobisi ile direnç gösteriyorlar. Menfaat Birlikçilerine göre çok daha samimi ve açık davranan bu grup içinde Gümrük Birliği ile doğru dürüst pazarlık yapılmadığına inananlar çoğunlukta. Onlara göre, "aman Birliğe girelim," telaşı bizi kendi menfaatleri gereği zaten birliğe alacak Avrupa karşısında, lüzumsuz ve tehlikeli bir şekilde boynu bükük kılıyor. "Her mihnete razıyım, yeter ki Birlik eksilmesin penceremden" tavrının zararlarını ileride çok net bir şekilde göreceğiz. Hele, Avrupa Birliği'ne girmeden Gümrük Birliği'ne girmek birtakım yaptırımlara değil taraf olmak, görüş bildirmeyi dahi esirgeyeceği için, bu müteredditlere göre Türkiye Gümrük Birliği'nde kendini çok zor durumlarda bulabilir. Korkarım, sadece ak ve karayı görme alışkanlığındaki ülkemizde bu iki arada kalan seslere yeteri kadar kulak verilmiyor.

Gümrük Birliği'ne, daha da önemlisi Avrupa Birliği'ne ideolojik nedenlerle karşı çıkanlar da var. Bu insanlar karşı görüşlerini herhangi bir hesap üzerine oturtmadıkları için fikirlerini hiçbir sıkıntıya düşmeden, açıkça dile

getiriyorlar.

İdeolojik nedenlerle Birliğe karşı çıkanlar için kilit kelime laiklik. Onlar laiklikten ürktükleri için, biz de şeriat istiyorlar diye onlardan ürküyoruz.

Laiklik kelimesini hepimiz kendimize göre yorumladığımız için, Batıcılar, anti-Batıcıları doğru dürüst anlamıyor ve bu insanları İslamcı siyasetçilere daha da beter itiyorlar.

Türkiye'de Batı'dan gelen veya geldiğine inanılan her türlü siyasi rüzgâra karşı refleksiv olarak direnen, çoğunluk olmasalar da sayısal olarak çok önemli bir miktarı oluşturan bir kitle var. Biz çoğunluktaki Batıcılar! bu itirazın gerekçelerini bir türlü anlayamıyor ve hatta bu itirazı, seçmiş olduğumuz yaşam tarzına karşı bir tehdit olarak görüyoruz. Biz onları anlamadığımız ve dışladığımız, onlar da bizim bu anlayışızlığımıza diş bilediklerı için bu kitle hep sistemdışı kalıyor. Refah Partisi de bir siyasi hareket olarak bu sosyolojik yapıyı büyük bir başarı ile ekonomik yapı ile örtüştürüyor ve hem sosyal hem de ekonomik olarak dışlandıklarını haklı olarak düşünen insanlara sahip çıkıyor.

Bizim her fırsatta vurgulamak istediğimiz, bu kitleye hem sosyolojik hem ekonomik itirazlarını teslim etmezsek, onları hep karşımızda bulacağımızdır. Daha da ileri giderek tezimiz klasik ekonomik determinizmin dışına çıkıyor ve onların sosyolojik itirazlarının ekonomik itirazlarından daha da önemli olduğunu vurguluyor.

Her fırsatta Batı'dan gelen siyasi rüzgârlara direnen bu kitle Batı'dan gelen teknolojiye ise hiç direnmiyor ve herkes gibi bilgisayarlardan, televizyonlardan, otomotivden ve nicelerinden yararlanıyor. Ama iş Gümrük Birliği'ne geldiği zaman, anayasanın bazı maddeleri önüne sürüldüğünde ve en önemlisi oy verme vakti geldiğinde sistemden ayrılıyor ve direnç gösteriyor.

Öte yanda, bugün Türkiye'de sağcısı-solcusu, ilericisi-gericisi, üstünde ittifak sağladığımız bir kavram var: Türk insanı kimlik bunalımı yaşıyor. Bu kavramın nedenleri üzerinde anlaşamazsak da kimliğimizin erozyona uğradığını hepimiz kabulleniyoruz. Anadolu insanı büyük şehir insanını, baba oğlunu, ana kızını, konu komşusunu yadırgayarak yaşıyor. Nesiller arası doğal farklılaşmayı bir kenara bıraksak da kulağına küpe takan oğluna şaşıran baba 60'lı yıllarda kendisinin belki de yeleli saçlarla dolaştığını unutuyor. Hard-Rock'a sinirlenirken, zamanında Beatles hayranı olduğunu belleğinden siliyor.

Cumhuriyetin başından beri giyim kuşamımızdan hal ve tavrımıza, hatta düşünce tarzımızdan inançlarımıza her şey adına, moda dediğimiz bir popüler olma tutkusuyla dalgalanırken, belki devamlı değişiyoruz ama değiş-

meyen bir kavram etrafında dolanıp duruyoruz. Bizi kılıktan kılığa sokan, düşünce dünyamızı altüst eden her şeyin ortak bir özelliği var: Tüm bunlar yabancı. Dışarıdan ithal. Başkalarından alınmış ve bizim yapılmış! Türk pop müziğinin ne kadar başkalarına benzediği, ne kadar Avrupai giyindiğimiz, ne kadar Batılı düşündüğümüz kendimizi överken kullandığımız kavramlar, Haklı olarak modanın evrensel boyutları olduğu, bilgi-iletişim çağında sadece bizim değil, tüm ülkelerin egemen kültürlerin peşine takıldığı savunulabilir. Ama blue-jean giyen İtalyan'ı İtalyan yapan müziğinin, underground dinleyen Fransız'ın Fransız ukalalığının, Pierre-Cardin kokan Alman'ın Alman disiplininin devam ettiği bir dünyada yaşıyoruz.

Şöyle bir oturup düşünelim. Bizi hâlâ biz yapan ögeler ne kadar kaldı? Rakımız, lokumumuz, sıkılarak dinlediğimiz fasıl müziğimiz dışında kaç öğe sayabiliyoruz? Üstelik teknolojinin bu kadar çabuk değiştiği bir çağda herşey değişirken bizim olan şeyler bu değişimden hiç nasibini aldı mı? Rakıyı daha iyi damıtabiliyor muyuz? Bırakın damıtmayı, şişesi en son ne zaman değişti? Lokuma yeni bir tat eklendi mi? Fasıl müziğin tekseslilikten çokseslilige geçişi için bir çaba var mı? Bizim olanlar hâlâ yaşıyorlarsa, olduğu gibi yaşıyorlar, onları zamana uydurmak için hiçbir çaba sarf etmiyoruz.

Her şeyin evrenselleştiği, her şeyin globalleştiği bir dünyada artık kendimize ait bir kimliğe ihtiyacımız kalmadığı da savunulabilinir. Denebilir ki zaten bizim olanlar çağa ayak uyduramadığı için erozyona uğruyor, bir hayırları olsa idi terk etmezdik. Zaten Cumhuriyetin temel ideolojik çabası da bu değil miydi? Modernleşebilmek için bize ait olanları eski saymak zorunda değil miydik? Biz bize kalarak nasıl çağdaş! olabilirdik?

İşte bugün önümüzü tıkayan, nefesimizi daraltan meselelerden biri de bu. Türk modernleşme hareketi kendini beğenmeme üzerine kurulmuş. Sanılmış ki Osmanlı olmak, oryantal olmak ve hatta Müslüman olmak muassır medeniyetlerin nimetlerinden yararlanmaya engeldir. Tüm bunların gerçekten birer engel teşkil ettiğini bir an varsaysak dahi, modernleşmenin ücretini nasıl ödediğimize bir bakalım.

Nasıl ki iyi terbiye almamış!, kişiliği geliştirilmemiş insanların şahsiyetsizliğinden bahsedebiliyor ve böyle kimliksiz insanların hep başkalarının etkisi altında kalmasından, hep başkalarının yönlendirmesine tabi olmasından şikâyet ediyorsak, bugün eskiyi unutarak, yok sayarak inşa ettiğimiz modern Türkiye! de maalesef aynı bunalımla karşı karşıya.

Bağımsız Türk Cumhuriyeti'nin! en büyük özelliği edilgenlik. Türkiye Cumhuriyeti ekonomisini büyütürken edilgen olduğu gibi siyasal tercihlerini ortaya koyarken de edilgen. Dış politikamız edilgen, laiklik anlayışımız edilgen, Kürt meselesine bakışımız edilgen, hatta Demokrasi mücadelemiz

bile edilgen. Kendimiz hakkında karar alırken bile en önemli dayanak noktamız başkalarının o konudaki düşünceleri.

Türk insanının kimlik kaybının nedenlerini kavrayabilmek için ideolojidin-kültür üçgenini ve bu üçgende yer alan kavramların iç içe oynadığı dinamik rolü kavramak gerekir.

İdeoloji, Marksizm, İslam köktenciliği gibi bizim genelde tanıdığımız siyasal program ve düşünce bütünlüğü olabildiği gibi, içinde yaşadığımız, oksijen gibi soluduğumuz, ama doğrudan bilincimizde olmayan inançlar sistemi de olabilir. (örnek: Kemalizm, Laiklik, Cumhuriyetçilik v.b.) Bu tanıma göre ideoloji, kitle toplumunun belirmesiyle önem kazanan inançlardır. Kitle inanç ve tutumları da bir arada yaşamanın ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu şekilde ele alındığında ideoloji bir anlam kümesidir ve toplumun stratejik fonksiyonlarına yön veren bir haritadır. Yaşadığımız toplumda inanç ve düşüncelerimiz yönlerini ideolojilerle bulur.

İdeoloji doğrudan bireylerin kendi kalıplarının da içine girer. Birey hep bir ruhsal denge arayışındadır ve denge üretilen (sonradan kazanılan) bir şahsiyet ile sağlanır. İdeoloji bireyin şahsiyetini hem ahlak, inanç sistemleri, kişisel idealler ile, hem de çevresi ile ilgili sorulara sosyal ve siyasal cevaplar vererek üretir.

Kültür de ideoloji gibi elle tutulmayan, gözle görülemeyen, hatta kavranması ideolojiden de zor bir kavramdır.

Zira; sanat, edebiyat, musiki vb. açık kültürel ögeler olmakla beraber, esasında kültür, insan topluluklarının kimlik ve özelliklerini anlatır. Bu anlamda kültür, yemek yapmadan tutun evlenmeye, harp etmeden tutun giyinmeye kadar çok geniş bir alanın herkes tarafından bilinmesini ve bilinçsiz bir şekilde diğer kuşaklara da devredilmesini sağlar. Örfler ve âdetler kültürün alt parçalarıdır. Kültür, toplum yapısı şekillerinin kaybolmamasını ve anlam ve iç tutarlılık göstermesini sağlar. Kültür maddi şeylerle ilişkilerimizi de sağlar. Usta-çırak ilişkisi çevremizdeki hammaddelere şekil vermemizin ve onlara fonksiyon kazandırmamızın nesillere devrinin en iyi örneğidir. Bu ilişkide ne bir kitap vardır, ne de kara tahta. Kültür ayrıca semboller vasıtası ile ortak anlamlar sağlamanın da en önemli unsurudur. (örnek: barak, hilal, dil)

Sembollerle, örf ve âdetlerle, öğreti ve masallarla, menkibelerle ve tarihi süreklilikle vb. toplum bireylerine ortak anlam kazandıran kültürü besleyen en önemli unsurlardan birisi dindir. Diğer önemli unsur da toplumsal kültür diye adlandırabileceğimiz milli, etnik; aşerite, kavme ve hatta boya ait sistematiktir. Ama, siyasi ve iktisadi meşruluk modelleri, eğitim, hukuk sistemleri ve hatta çocuk büyütme usulleri de kültürün altgruplarıdır. Önemli olan dinden toplumsal kültüre, eğitimden hukuka tüm bu sistemle-

rin uyumlu şekilde bir kültür bütünü meydana getirmeleridir.

Üçgenimizin son ayağı olan din, yukarıda belirttiğimiz gibi kültürü tarif eden en önemli öğelerden biridir. Ama din aynı zamanda dünyaya anlam kazandıran diğer ideolojiler gibi, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada bir yere yerleştirme modeli olarak da fonksiyon görmektedir. Din insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü güdüler yerleştirir. Toplumun tüm varlığının düzen ve yapıları dinde ifade edilir. Dinde yaradan ve yaratılan arasında çift yönlü bir bağımlılık doğar ve toplumsal fonksiyon beslenen bu dayanışma duygusuyla sürer.

Bir ideoloji olarak dünyaya anlam ve denge veren din, bir kültür olarak da kimliğin (şahsiyetin) gelişmesinde en güçlü etmenlerden biridir.

Öyle ki, Max Weber'e göre protestanlık kapitalizme maddi unsurlar dışında anlama, denge kurma ve kişilik kazandırma ögelerini katarak kapitalizmin yeşermesine hizmet etmiştir. Kalvinizm pazar mekanizmasının rasyonellik unsurlarını Allah'ın görüntüsü kabul etmiş, dinin şahsi çıkarların üstüne çıkma emri birikimi körüklemiş, Allah'ın sevgisi başarı olarak ödüllendiğine inanıldığı için çalışkanlık önem kazanmıştır.

İslam da Türkiye'de tarihi olarak, insanımıza yön veren en önemli unsurlardan birisidir. Osmanlı'da İslam, bireye kültürel şekillenme vermekle kalmamış, bir ideolojik sistematik olarak meşruiyet de kazandırmıştır. Ancak, Osmanlı'nın son döneminde başlayan ama Cumhuriyetin laiklik anlayışı ile de şekillenen yeni ideoloji, kendine yer açabilmek için dini hem ideolojik, hem de kültürel alanda silmeye çalışmıştır. Açıkça kabul etmemiz gerekir ki, Cumhuriyet bugüne kadar İslam'ı modernleşmeye engel görmüştür. Modernliğe! giden kendi Batıcı meşruiyetini, Hıristiyanlığın kapitalizme nasıl uyum gösterdiğini irdelemeden, adeta İslamı diğer dinlerden başka bir şey olarak görerek, dinin kontrolü üzerine kurmuştur. Türk laikliği, dini devletin kontrolüne veren nadir anayasalardan birine sahiptir. Kökünde rasyonalist bir felsefe yatar, aklın her şeyi bulabileceği dünyada, dine yer yoktur. Türk laikleri kapitalizmin maddi unsurları ile ilgilenmişlerse de manevi unsurlarını anlamaya hiç çaba sarf etmemişlerdir.

Bunun sonucu olarak Cumhuriyet Türkiyesi'nde ideolojik ve kültürel büyük bir boşluk ortaya çıkmış, Türk modernizmi ideolojik ve kültürel köklerinden uzak kalmış, halk kendi dinini yaşarken, modernliği kendi dışında görmeye itilmiştir.

Bugün Avrupa kapısını çalan Türkiye maalesef kendi kimliğinden büyük çapta yoksundur ve Cumhuriyet, kimliğini talep eden kitlelere, destek olacağı yerde hâlâ direnmektedir.

Bu kitlelerin itirazının merkez noktası bir kelimede özetlenebiliyor: Laiklik. Onlar laisizme karşı bir tavır sergiliyorlar, biz de bu sefer onları laik-

lik düşmanı, hatta şeriatçı olarak görüyoruz. Ancak, her iki taraf da bir noktayı atlıyor. İtirazı oluşturan nokta din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması değil, laikliğin bizde kazandığı anlam. Yoksa, İslam diğer dinlerden farklıdır, sadece İslam aynı zamanda bir dünyevi düzen emreder tezi doğru değil. Buna göre laiklik sadece ruhani dünyayı tarif eden İncil, Tevrat inanırları için geçerlidir tezi de doğru değil. Bu dinler de İslam gibi aynı zamanda dünyevi bir düzen tarif ediyorlar. Ama, her ülkede laiklik mücadelesinin bir tarihi var. Bizde ise tarihi var ama mücadelesi yok.

Bizde laiklik Batı'dan devşirilmiş ve bal gibi İslam'ı dışlamak için yerleştirilmiş. Dayandığı nokta da İslam'ın modernliğe engel olacağı tezi. Bu tez Cumhuriyet'in temellerine öyle kuvvetli işlemiş ki "Komünizm gerekirse onu da biz getiririz", mantığı gibi "İslam lazımsa onu da biz sağlarız." mantığı resmi görüş haline gelmiş. Laikliğin Türkiye'de temel çelişkisi de burada. Batı'da laiklik mücadelesi şu veya bu şekilde devlet aygıtını dinden arındırırken bizde Devlet'in bizzat dine sahiplenmesi ile sonuçlanmış. Bazılarına, hem de önemli bir miktarda bazılarına göre bu sahiplenme Batı'nın diretmesi ile İslam'ın dışlanması veya en azından İslam'a egemenlerin istediklerini dikte etmesidir.

Batı yüzünden dininden, dolayısı ile kültürel kimliğinden, dolayısı ile kişisel kimliğinden koparıldığına inananlar artık "Gâvur icatları"nı redd etmeseler de hâlâ Batı'dan gelen her siyasal ve kültürel dalgaya şüphe veya korku ile bakıyorlar. Onlardan yine bir şey götüreceğine inanıyorlar. Onlara Batı sizi sadece dininizden değil, ekmeğinizden de ediyor," diye yaklaşan siyasi güçler de her geçen gün bu insanları daha fazla kucaklıyorlar.

Bu tür düşünen insanları laiklik düşmanı olarak damgalayacağımız yerde, bizim laiklik tarif ve uygulamamızı yeniden gözden geçirek, yukarıda laiklik ile ilgili ileri sürülen tezi benimsemesek dahi, bazı insanların böyle düşündüğünü kabullensek "muassır medeniyetler" seviyesine ulaşma yolunda çok daha fazla taraftar kazanabiliriz.

Bizde laiklik Batı'da olduğu gibi ne ruhbanlarla-siyasilerin iktidar kavgasına, ne de çeşitli din ve mezheplerin bir arada yaşama çabasına dayanıyor. Esasında Türkiye'de laiklik hiçbir mücadeleye dayanmadan, yukarıdan dikte edilmiş bir kavram. Gerçekçi olalım, dayandığı mesnet de dinlerin ve özellikle İslam'ın modernliğe engel olacağı inancı! Fransız Aydınlanmacılarının din düşmanı ve ateist görüşlerinden çok büyük çapta etkilenmiş Batıcılar, Kurtuluş Savaşı'na bazı tarikatların direnmesiyle tezlerinin iyiden iyiye ispatlandığı inancı ile laikliğe sarılıyorlar. Doğru yapıyarlar, ama laikliği resmi ideolojiye çevirmekten, dini kontrol etmek kaygısı ile istemeden dahi olsa din düşmanlığı yapmaktan da geri kalmıyorlar.

Bugün ideolojik nedenlerle Gümrük Birliği'ne karşı çıkanlar evlerinde

Batı icadı bilgisayar, TV, buzdolabı v.b. kullanmaktan, Batı mallarının ticaretini yapmaktan çekinmiyorlar. Birlik çoğunun menfaatlerine hiçbir zarar veremeyecek. Onların korkusu laiklik adı altında kendilerine empoze edilen kültürel kimlik kaybının Gümrük Birliği ve giderek Avrupa Birliği ile iyice pekişmesi.

Galiba onlar, belki de doğrudan zarar gördükleri için kültürel kimliğin önemini ve dinin kültürel kimlik oluşmasında en önemli etmenlerinden biri olduğunu laiklerden daha iyi biliyorlar.

Din ve vicdan hürriyetini Anayasamızda ve ilgili kanunlarımızda üzerine basa basa vurgulasak da, laiklik anlayışımızı oturttuğumuz eksen değişmedikçe bu hakkımızı kullanma özgürlüğümüz hep boşlukta kalacaktır. Ancak, bu yazıda uyarmak istediğimiz bir nokta da ekseni düzeltirken yapabileceğimiz bir başka hatadır. Açıkcası, kaş yaparken göz çıkarmaktan korkuyoruz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, samimiyetle kabul etmemiz gereken olgu ülkemizde laikliğin "İslam dini modernizme engeldir" anlayışı üzerine oturtulmuş olmasıdır. Osmanlı'nın Fransız Aydınlanmacılarından aldığı bu görüş, Kurtuluş Savaşı'na yer yer çeşitli tarikatların direnmesiyle pekişmiş, bugün ise "dini kontrol etmezsek modernlik elden gider," anlayışına dönüşmüştür.

Öte yanda, elitlerin Batılılarla adeta işbirliği yaparak İslam'ı dışlamaları veya en azından görmezden gelmeleri, Müslümanların bazılarını çileden çıkarmış, onlar da bu sefer laikliği tanrıtanımazlık, İslam düşmanlığı ve emperyalistlerle işbirliği olarak yorumlamışlardır.

Laikler vahim bir hata ile dinin kültürlerin ve kimliklerin gelişmesinde ne kadar önemli bir olgu olduğunu atlamışlar ve bugünkü Türkiye insanının kimlik bunalımının müsebbibi olmuşlardır.

İslamcılar ise baştan beri İslam'ı Hıristiyanlık ve Yahudilikten ayırarak, bunların ahiret dini olduğunu, onun için laiklikle örtüştüğünü, İslam'ın ise hem ahiret, hem de dünya düzenini tarif ettiğini, onun için laiklikle bağdaşamayacağını iddia etmişlerdir. Onların, samimi olarak itiraf edemeseler de, talepleri bu dünyayı da İslami kurallara göre yaşamaktır. Açıkçası, özlemleri Şeriattır. Bunu bugünkü dünyayı Şer-i hükümlerle yaşamanın mümkün olmadığını bile bile veya "O Belde"yi hayal ede ede talep etmektedirler.

Laiklik anlayışımızda iki tür yanlışı bir arada yaşıyoruz. Egemen laikler dine bakışlarını "Din medeniyete engeldir" temel anlayışı üzerine oturtuyorlar. Bu durumda engel olamadıkları inancı hiç olmazsa kontrol altında tutmak için İslam'ı Devlet'in (Diyanet İşleri) yönlendirmesini istiyorlar. Bu görüş Kuran'daki bazı ayetlerin kural koymada Allah'a ortak koşmayı (şirk) yasaklamasını, Kuran'ın Allah ile kul arasına özel statüde insan (ruhban)

koymasını engellemekten çok, bir genelleme ile her alana yayıyor ve Kuran ile Cumhuriyet'in ve demokrasinin çeliştiğini iddia ediyor. Onlara göre Kuran insanın yasa koymasını rededivor.

Öte yanda, laikliği Batı ile işbirliği yapanların İslam düşmanlığı olarak yorumlayan İslamcılar, Kuran'ın sadece ruhani alanda değil dünyevi alanda da bir bütün arz ettiğini iddia ediyorlar ve bu dünyanın da İslami kurallarla yönlendirilmesini istiyorlar. Onlar Kuran'ın üzerine inşa edilen, ama sonradan çeşitli zamanlarda, çeşitli yorumlarla geliştirilen İslam Hukuku'nun yeterli ve evrensel olduğuna inanıyorlar. Bu görüşle İslam Hukuku'nun bir bütün olduğu varsayımı ile temel prensipler itibari ile Kuran'a dayanmakla beraber ortaya çıktığı dönemin örf ve âdetlerine de dayandığını göz ardı ediyorlar ve adeta 1995'lerin dünyasına eski örf ve âdetleri monte etmeye uğraşıyor.

Aralarında kendimin de bulunduğu ve son yıllarda etkinliğini artıran liberal görüş, temelinde devletin bireyin gelişmesine engel olarak gördüğü için Devlet'in dini empoze ettiği iddialarına katılıyor, tarikatların, zaviyelerin, mezheplerin ve hatta dinlerin serbest bırakılması dışında Diyanet İşleri'nin de, Devlet'in tamamen dini alandan çekilmesini sağlamak için, kaldırılmasını istiyor. Ben Diyanet İşleri ile ilgili görüş hariç liberallerin önerilerini din ve vicdan hürriyetine tam ulaşmak amacı ile destekliyorum. Laik (perest)lerin laiklik anlayışının bu ülkede sadece din ve vicdan hürriyetini kısıtladığına değil, aynı zamanda dinin engellenmesinin kültürel kimliğimizin oluşmasında büyük erozyonlar yarattığına inanıyorum. Ayrıca, hiçbir dinin modernleşmeye engel olduğuna inanmıyorum. Modernleşmeye engel olan Kuran değil, olsa olsa İslam'ı kendi çıkarları doğrultusunda yorumlayanlardır, diyorum. Kendime de basit bir ispat uyguluyorum. Bugün İslami görüşe yakın herkes, bilgisayarları, otomobilleri, buzdolapları, CD'leri en az laikler kadar kullanıyor ve tüketiyorlar. İslami görüşe destek veren önemli bir kesim de artık evlerde perde arkalarında gizlediğimiz değil, üniversitede okuyan kızlarımız. Onlar da diğer gençler gibi Kant, Durkeim okuyorlar. Tarkan'a aşıklar ve kameralar önünde çekinmeden Ferdi Tayfur'u öpüyorlar.

Liberal görüş, laikliğin bizdeki uygulamasının din ve vicdan hürriyetini, en azından uygulama safhasında engellediğini kabul ediyor. Zaten, temelinde devleti bireyin gelişmesine bir engel olarak gören liberaller devletin ibadeti yönlendirmekten vazgeçmesini, bireyin istediği şekilde ibadetini yapmasının serbest bırakılmasını istiyorlar. Bu bağlamda tüm tarikatlar, mezhepler ve hatta dinler özgür bırakılmalı, kendileri istedikleri gibi gelişebilmeli. Ben bu görüşe candan katılıyorum. "Din elden gidiyor" diye kaygılananlar ile "medeniyet elden gidiyor" diye haykıranların birbirlerini tanı-

maları, anlamaları ve karşılıklı korkularını yenmeleri için bu engellerin aşılmasını elzem buluyorum. Bu özgürlüğün Avrupa kapısında kimlik arayan Türkiye'ye, Avrupa'dan vazgeçmeden kendi kimliğini yeniden kazandıracağına inanıyorum. Ancak, uyarmak istediğim bir nokta var. Liberallerin bir kısmı kâğıt üzerinde doğru gözüken bir görüş daha ileri sürüyorlar. Diyorlar ki, devletin dinden tamamen elini çekmesi için Diyanet İşleri'nin kaldırılması gerekir. İşte ben burada itiraz ediyorum.

Laiklerin, İslamcıların ve giderek liberallerin hep beraber göz ardı ettikleri bir kitle var. Hem de koskocaman bir kitle: Onlar laikler (laikperestler) gibi İslam'ı modernliğe bir engel olarak görmüyorlar, ama İslamcılar gibi tüm dünyevi hayatlarını da İslam'la yönlendirmek istemiyorlar. Liberallerin zannettiği gibi de Devlet'in kendilerine din hizmeti vermesinden hiç gocunmuyorlar. Cuma günleri namazlarını kılıyorlar, cumartesileri rakılarını içiyorlar, pazarları da maçtalar. Çoğunluktalar, ama örgütsüz oldukları için sessizler. Din konusunda ise bir şikâyetleri olmadığı için tamamen sessizler.

Liberaller de Diyanet İşleri'nin kalkmasını önerirken bu kesimin varlığından habersiz görünüyorlar. Üstelik bu kesim Kahir ekseriyet. Ancak, örgütsüz oldukları için seslerini duymuyoruz. Sessiz oldukları için de onları yok sayıyoruz. Onlar çevremizde, ailemizde, evimizde beraber yaşadığımız normal Müslümanlar! Türkiye gerçeğinin ortaya çıkardığı insanlar. Bana göre bizim Müslümanlık anlayışımızı en iyi onlar temsil ediyorlar. Yapabileceğimiz en büyük yanlış onların huzurunu bozmak. Zira onlar Türk insanının gerçek kumaşını temsil ediyorlar.

Kimdir bu sessiz çoğunluk!?Onlar İslam'ı nasıl anlıyorlar?

Onlar herşeyden önce her Cuma Türkiye'deki camileri doldurup taşıran insanlar. Ancak onlar camiye gitmek yanında, en azından bir alt bölümü olarak rakı içmekten de, TV seyretmekten de kendilerini alıkoymuyorlar. Ne laikler gibi İslam'ın medeniyetin nimetlerini ellerinden alacağından korkuyorlar, ne de İslamcılar gibi bu dünyayı da tamamen İslami kurallarla yaşamayı talep ediyorlar. Muhafazakârlar, kadınlarının açık saçık giyinmesini istemiyorlar. Ama karılarını, kızlarını siyah çarşafların arkasına da gizlemiyorlar. Kızlarının, oğulları kadar okumasını istiyorlar. Hatta bazılarının TV'lerdeki erotik şovları da gizliden gizliye seyrettiklerinden de eminim.

Bu insanlar büyük oranda her kente, her ilçeye yayılmış esnaf ve zanaatkârlar. Aralarında memurlar, işçiler de var. Ama büyük çoğunlukla bakkallar, manavlar, marangozlar, tesisatçılar, badanacılar, boyacılar, fırıncılar, şöförler vb. Kendi elbecerileri de gayretleri ile üretime ve ticarete doğrudan katıldıkları için herşeyi Allah'tan bekleyen tarım kültüründen farklılar. Ancak mesleki becerilerini özgün eğitimden almış profesyonellerden

de farklılar. Onlar kadar, "Batı medeniyeti" ile haşır neşir olmuş değiller. Bunun içindir ki ne köylü gibi durağanlar, ne de profesyoneller kadar dünyaya açıklar. Onlar, Batı'dan gelecek her nimete (fiziki, sosyal, siyasal) açıklar ama "yeter ki kendi kültürleri (dinleri) eksilmesin pencerelerinden."

Onlar İslam'ı tamamen öbür dünyanın bir işlevi olarak da görmüyorlar. Bu dünyayı algılamayı ve yaşamalarını sağlayan bir sürü örf ve âdetleri İslamla bezenmiş. Amel-ibadet-iman ilişkisinde sadece imanla yetinmiyorlar. Namaz kılıyorlar, zekât veriyorlar, mevlüt okuyorlar, hacca gidiyorlar. Başta ahlak anlayışları olmak üzere, aile, komşuluk, cemaat ilişkilerinde İslam'a bağlılar. Kuran'la çelişen hiçbir şeyi de yapmıyorlar.

Ama, İslami hukuka da tamamen uymak zorunda hissetmiyorlar. Ne evlenme-boşanmada 4 hanıma kadar izin veren kuralları izliyorlar, ne de karılarını "boş ol" diyerek boşuyorlar, ne hülle, kısas yapıyorlar, ne de şahitliklerinde 1 erkek yoksa 2 kadından şehadet bekliyorlar. Zina yapanların yüz değnekle dövülmesinden yana da değiller. Hele hele Kuran'da yer almayan, ama zaman zaman uygulanan zina yapanın "recm" ile taşlanarak öldürülmesini tasvip etmeleri mümkün değil.

Onlar İslam'ın tüm meseleleri düzenlediği ve herşeyi kurallaştırdığı kanatinde de değiller. Uzmanlarının Kuran'da 51 defa geçtiğini söylediği aklı kullanmayı onlar da biliyorlar ve amaç hükümleri (evrensel hükümler) ile araç hükümlerini (örf ve âdetler) birbirinden ayırıyorlar.

Hem deist mantıkla dini hayatımızın dışında tutmayı yeğleyenlerin yanlışını düzelten, hem dışlanmış, yasaklanmış (tarikat, zaviye, mezhep, din) inanışları kucaklayan, hem de halinden memnun olanları reddetmeyen bir laiklik anlayışını yeniden düzenlemenin zamanı geldi de geçiyor.

Bu analizlerimiz sonucunda Türkiye'deki laiklik uygulamasının üç grup insan yarattığı sonucuna varıyoruz: Dini ve özellikle İslam'ı modernliğe engel olarak gören egemen laik(perest)ler; resmi dinin kendilerine empoze edildiğini düşünen tarikat ve mezhep (Aleviler) mensupları ve bugünkü hallerinden memnun normal Müslümanlar! (sünniler).

Herkesi ama herkesi içine alan yeni bir laiklik anlayışı denemesi yapmak istiyorum. Bu deneme bugünkü laiklik anlayışının ters ve yanlış yönlerini yeniden düzenlemek amacında. Zira ben de din ve vicdan özgürlüğünün tam bir serbestliğe sahip olmadığını düşünüyorum. Ayrıca dinin kültürel kimliğin en büyük itici gücü olduğuna inanıyorum. Serbest olmayan dinin sadece vicdan özgürlüğünü kısıtlamakla kalmayıp, toplumsal kimliğimizi de erozyona uğrattığı görüşündeyim. Laikleri (!) bu kimliği yok etmekle suçluyorum. Ancak, önereceğim model ,hakları elinden alınanlara haklarını teslim ederken, halinden memnun olanları örgütsüz ve sessiz oldukları için dışlamamalı, hele hele örgütlü olanların (tarikatların) eline tes-

lim etmemeli.

Önerdiğim modele göre:

1) Tüm tarikatların, mezheplerin, tekke ve zaviyelerin önündeki her türlü kanuni engel kaldırılmalı. İsteyen istediği gibi, istediği yerde ve istediği imamla ibadetini yapabilmeli. Herkes serbestçe bağlı olduğu tarikatı beyan edebilmeli. Devlet, en doğal hakkı olarak, bu tip cemaatleri Anayasanın temel ilkeleri açısından denetlemeli, ancak bu cemaatlerin başka hiçbir işine karışmamalıdır.

2) Diyanet İşleri'ni yeniden düzenlemek amacı ile, nüfus sayımlarında vatandaşlara din ve mezhepleri (tarikatları değil) sorulmalı ve kayda geçirmelidir. Ancak, nüfus cüzdanlarında vatandaşın dini ile ilgili bir bölüm olmamalıdır.

3) Devletin din işlerinden çekilmesi Diyanet İşleri'nin kaldırılması olarak anlaşılmamalı (bunun vahim sakıncalarını daha evvel tartışmıştık), ancak Diyanet İşleri yeniden düzenlenmelidir.

4) Diyanet İşleri şu temel ilkeler etrafında düzenlenmelidir:

a) Diyanet'in yönetim kurulu nüfus sayımlarında beyan edilen oranla mezhepler arasında paylaşılmalıdır. (Doğal olarak sünniler ve Aleviler birinci ve ikinci çoğunluğu teşkil edeceklerdir.)

b) Diyanet'in Başkanı ve yönetim kurulu üyeleri mezheplerin sayısal temsil oranlarına göre T.B.M.M. tarafından seçilmeli ve tamamen özerk bir yapıya sahip olmalıdır (örnek: Merkez Bankası, RTÜK). T.B.M.M. seçeceği kurulda tüm mezhepleri nüfus sayımında beyan edilen oranlarda oluşturmak zorundadır. Seçilen üyeler 4 yıl süreyle görev yapmalı, ancak 4 yılın bitiminden önce bir genel seçim olursa, seçim yenilenmelidir. Seçilecek üyelerden partilerin hiçbir kontenjanı olmamalı ve sadece liyakat açısından Diyanet yönetimine seçilebilme hakkı kanunla düzenlenmelidir. Ancak serbest iradeleri ile tarikat mensubu olduğunu beyan edenler Diyanet Yönetimine aday olamazlar. Demokrasinin doğal kuralı olarak yapılacak seçimde çoğunluk partisi ağırlık taşıyacaktır. Ancak, bazı tedbirler de öngörülebilinir. Örneğin, adaylar T.B.M.M. üyelerinin bireysel önerileri ile aday olabilirler, seçimler isim bazında ve gizli oyla yapılabilir.

c) Diyanet sadece İslam'ın mezheplerine hizmet vermekten sorumludur. Tarikatlar özel alan sayılacaktır.

d) Diyanet İşleri ayrıca T.B.M.M.'nin seçeceği Başkan ile Türkiye'de temsil edilen tüm azınlık dinlerinin liderlerinden oluşan bir İstişare Kurulu kurmalı ve bu kurul vasıtası ile azınlık dinleri Diyanet'ten talep ve dilekte bulunabilmelidir.

e) T.B.M.M.'de oluşan Diyanet bütçesi, T.B.M.M'nin seçtiği Diyanet İşleri Yönetim Kurulu'na terk edilmelidir. Ancak, kurul, harcama esaslarında nüfus sayımında belirlenen oranlarda tüm mezheplere pay ayırmak zorundadır.
f) Diyanet İşleri'nin bütçesi her mali yıl sonunda T.B.M.M.'de seçilen özel bir komiyon tarafından denetlenmeli ve Genel Kurul'da ibra edilmelidir.

5) Sünnilerin imamları ve Alevilerin dedeleri köy ve mahalle muhtarlarının seçimi sırasında seçimle işbaşına gelmeli ve Diyanet İşleri Yönetim Kurulu'nun aynı özerklik haklarından yararlanmalıdır. Ancak, Diyanet aday çıkmayan yerlere atama yapabilir. Adaylar hiçbir siyasi partinin üyesi veya tarikatın mensubu olamazlar.

6) Seçilmiş imam veya dedeler ile boşta kalan yerlere atanan kadrolular özlük hakları açısından ve Anayasa'nın temel ilkelerinin korunması açısından Diyanet tarafından denetlenecektir.

7) İmam Hatip Liseleri görünüşte meslek okulları olmakla beraber, son yıllarda çocuklarına dini eğitimi başka türlü veremeyeceğine inanan velilerin de talep merkezi haline gelmiştir. Halen ülkemizde ihtiyaçtan fazla İmam Hatip Lisesi'nin bulunduğu doğrudur. Ancak halkın İmam Hatip Liseleri'ne olan talebi de sosyal bir olgudur.

Bu açıdan:

a) İmam Hatip Liseleri'nin sayısı ihtiyaç oranına indirilmeli ve mezunları sadece İlahiyat ve benzeri yüksek okullarda eğitimlerine devam edebilmelidir.
b) İmam Hatip Liseleri'nin geri kalanları özel bir statüye sahip olmalı (Anadolu Liseleri gibi), bu okullarda genel lise eğitimi yanında, dini eğitim de verilmelidir. Bu okul mezunları diğer liseler gibi genel üniversite sınavlarına göre yetiştirilmeli, ancak bu okullarda klasik liselerin dışında İslami eğitim de verilmelidir. (Nitekim, benzeri uygulamalar bazı Avrupa ülkelerinde vardır.)
c) Klasik liselerde ve temel eğitim kurumlarında tüm dinleri ve İslam'ın tüm mezheplerini içeren sosyolojik ve kültürel ağırlıklı Dinler Tarihi dersi zorunlu ders olmalıdır.
d) Ayrıca dini öğretiyi veren ve inancı pekiştiren din dersleri mezhepler bazında ve seçmeli ders olarak klasik liselerde ve temel eğitim kurumlarında okutulmalıdır.
e) İmam Hatip Meslek Liseleri ve özel statüdeki Din Ağırlıklı Liseler 8 yıllık temel eğitimden sonra hizmet vermelidir.
f) Kuran kursları serbest olmalıdır.

Ülkemizin ekonomik paylaşım, Kürt meselesi ve din ve vicdan özgürlüğü konularında tıkandığı bir gerçek. Kanımca ülkeyi tıkayan en önemli üç konu da bunlar. Artık bu üç darboğazı inkâr ederek yaşayamayız. Çözüm önerileri üretmek zorundayız. Önerilerin temel esası da herkesin istediğini maksimize etmesi şeklinde olamaz. Taraflar optimal bir uzlaşmaya varmak zorundadırlar. Bu optimal çözümleri birileri ve özellikle siyasiler üretmezse herkes kendi maksimum talebinin peşinden koşar ve işte o zaman yerleşen sadece kaos olur.

Bu makalede din konusunda eğrisi ile doğrusu ile bir model öneriyorum. Konunun uzmanları modelde birçok eksik ve yanlış bulabilirler. Ama inandığım bir şey var. Türkiye din ve vicdan özgürlüğünü artık tartışmaya açmalı.

—

METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT • METİS EDEBİYAT

Ertugrul Oğuz Fırat

Karmakarışık Öyküler Kitabı

Duramıyor, sokak penceresinden bakmak için dışarı, aralığa koşuyorsunuz. Gözleriniz yanıyor, boğazınız düğümleniyor. Yoldan birçok geçen oluyor. Hiçbiri sizinle ilişkili insanlar değil. Yol, arada bir boşalıyor. Uzakta bir bahçe duvarının üstünden taşmış dalların sallantısıyla güz yaprakları uçuşuyor yönünüze doğru. Sarı, yeşil, kızılımsı kelebekler... Yelin, şapkalarını, yeldeğirmenlerini, eteklerini, kiminin şemsiyelerini savurmaması için devinerek koşuşturan insanlar görüyorsunuz. Kalbiniz çırpınıyor. Bir kan, bir ateş dalgası...

Yanıldığınızı anlıyorsunuz. Soğuk rüzgârlar esiyor. Hava iyice kapanmış. İlk yağmur damlaları camlara, oradan tüm soğukluğuyla içinize sıçrıyor. Artık, zamanı bir kavram gibi değil, maddesel bir varlık olarak kaskatı, yumulmuş –yürümeyi unutmuş çirkin hayvan– buluyorsunuz.

'Bu yağmurda gelir mi?'

Ancak ölü kelebekler uçuşur yelle birlikte."

–Ertugrul Oğuz Fırat

METİS YAYINLARI, İPEK SOKAK NO. 9, 80060, BEYOGLU – İSTANBUL, TEL.(212) 2454696, FAX (212) 2454519

D U R U Ş M A

Ayşe Kulin

Yargıç

Öğleden sonra görülecek dava dosyalarını diğerlerinden ayırıp masanın sağ tarafına koydu. Kolunu kaldıracak hali yoktu. Yorgunluğunun yanı sıra, başı ağrıyor, böbreği sızlıyordu. Saçlarının beyazı diplerinden iki parmak uzamıştı. Kan çanağını andıran gözleriyle bakımsızdı, bezgindi. Dün geceyi yine uykusuz geçirmişti. Annesi saat ikiye doğru inlemeye, üçten sonra da bağırmaya başlamıştı yan odada. Her zaman böyle oluyordu, bağırmaya başlamadan önce bir saate yakın dayanıyordu yaşlı kadın. Sonra, direnci tükenince, tanrıyla hesaplaşmaya başlıyordu avaz avaz. Saliha ellerini kulaklarına bastırıyor, başını yastığın altına sokuyordu. Yanında yatan kocası hiçbir şey duymazdı oysa. Bir yarım rakıyı dikip bitirdikten sonra zıbarıp horultularla uyurdu.

Annesi, "her işte bir hayır vardır," derdi hep. Saliha, ayyaşlığın bir hayır olabileceğine hiç inanmamıştı ama, işte yine annesi haklı çıkıyordu. Kocasının sabaha kadar küp gibi uyuması, annesinin sesli hesaplaşmalarını duymasından daha hayırlıydı. Çığlıkları sadece o işitiyordu. Önce kulağında, sonra yüreğinde duyuyor, derken tüm hücreleriyle algılamaya başlıyordu bu dayanılmaz acının sesli gösterisini. Saliha, o zaman kalkıp mutfağa geçiyor, kafasına hiçbir şeyin girmeyeceğini bildiği halde, dosyalarını incelemeye çalışıyordu.

Yıllar önce, kocasının içkiye düşkünlüğünden şikâyet ederken, "Beterin de beteri var," demişti annesi. Annesi hep darb-ı meselelerle konuşuyordu.

"Bunun beteri olmaz," diye bağırmıştı Saliha. Uzun vadede yine anne haklı çıkmıştı. Ayyaş bir kocadan bin beterdi, onulmaz acılarla sabaha kadar haykıran kanserli bir anne.

Önündeki tozlu dosya yığınına ürpererek baktı. Duruşmalar başlamak üzereydi. Çatlıyordu başı.

Kalem'den Ayten kapıyı tıklatıp başını uzattı içeri.

"Bugün yine o kızın duruşması var, Hakim Hanım."

"Hangi kızın?"

"Kalemde bayılan kız var ya, hani o velayet davası..."

"Cüppemi getiriver Ayten" dedi. Ayten kapıda bir süre oyalandı.

"Ne bakıyorsun öyle aval aval?"

Bana bakıyor, diye düşündü Saliha, yüzümün niye bu kadar çökük, ciddimin niye böyle pörsük olduğunu merak ediyordur. Günlerdir uykusuz olduğumu bilmiyor. Böbrek sancımı, ayyaş kocamı, kanserli annemi de bilmiyor. Ben onun gözünde hırçın, yorgun, geçkin bir hakim karı'yım. Koca bulamadı, evde kaldı diye üzülüyor. Ne kadar şansı olduğunun farkında değil, aptal. Ben belamı yirmilerimde bulmuştum oysa. Daha fakültedeyken bulmuştum. Benim belam, uzun boylu, geniş omuzlu, ela gözlüydü. Sadece benim değil, tüm kızların klasik rüyasıydı. Bir genç kız rüyasıydı. Beni ilk öptüğü gün, içim boşalıp boşalıp akmıştı, aklım başımdan uçmuş, çok uzaklara gitmişti. Uzaklara giden aklım, bir uçağın kanatlarına takılmış, geri dönmüyordu. Saliha bir havacı ile sevişiyor dedikodularını annem de duymuştu. İmtihanlarımı niye veremediğimi, saçlamı niye kına ile kızıllaştırdığımı ve eve geç dönüşlerimin nedenlerini biliyordu artık.

"Havacıdan koca olmaz," demişti, "koca dediğin her akşam evine dönen ve ayakları yerde olan adamdır. Havalarda gezenler havai olur."

Öldürürdü beni annem.

Cüppeyi getirdi Ayten. Yalvaran gözlerle baktı Yargıç'a.

"Hayır kızım, seni duruşma salonunda görmeyeyim, hemen odana dön."

Eprimiş, solmuş kara cüppeyi geçirdi sırtına. Parmaklarını saçlarının içine sokup kabartmaya çalıştı. Gözlüklerini çıkarıp eline aldı, ağır ağır kalktı yerinden, kızların yüzüne bakmadan Kalem'den geçip 10. Asliye'nin duruşma salonuna girdi. Mübaşir ilk duruşmanın davacı ve davalısını çağırıyordu bet sesiyle.

Duruşma salonu kalabalıktı. Kız da oradaydı her zamanki gibi. Tek bir duruşma kaçırmamıştı. Her seferinde geliyor, gözlerini dikip, hiç ayırmadan Yargıç'a bakıyordu. Saliha onu ilk gördüğü günü anımsadı. Odasına fırtına gibi dalan bir kız. Rüzgârda savrulmuş gibi, saçı, üstü başı darmaduman bir çocuk.

"Bu kararı yazan hakim siz misiniz? Ne hakla verirsiniz bu kararı?"

"Çabuk çıkın odamdan. Burada bulunmaya hakkınız yok."

Kız elindeki yarım sayfalık kâğıt parçasını burnuna doğru uzatıyor. Göz ucuyla görüyor Saliha, bir tedbir kararı bu.

"Çıkın dedim size!" Kız oralı değil, nefes almadan konuşuyor. Gözyaş-

ları ve sümükleri durmaksızın akıyor.

"Yüzüme bakın Hakim Hanım, ben çocuğunu ölüm tehlikesine atacak birine, hele hele bir orospuya benziyor muyum? Bakın bana."

"Suç işlemektesiniz kızım. Gitmezseniz, hakkınızda zabıt tutturur, zorla attırırım sizi."

Kız kâğıdı burnunun ucunda sallamaya devam ediyor.

"Burada benim çocuğumun önünde seviştiğim, onun nafakasını sevgililerimle yediğim yazılı. Nasıl yazdınız bunu, araştırmadan etmeden?" Anlıyor Saliha. Avukat Şükran'ın davası bu. Geçenlerde odasına gelmiş, "Annenin ilaçlarını getirtebilmenin bir yolunu buldum," demiş sırıtarak, "bir müvekkilim var, sık sık Fransa'ya gidiyor iş icabı."

Türkiye'de hiçbir şey bulunmuyor o yıllarda. Vitamin hapı bile yok, nerde kalmış kanser ilacı. Saliha bulabilirse, karaborsadan bir maaşa iki kutu alabiliyor ancak.

"İyi de şu ara hazırda param yok."

"Para isteyen oldu mu senden? Hele ilaçlar bir gelsin, gerisi kolay."

İlacın faturası bir tedbir kararı. Adam boşandığı eşine bıraktığı çocuğunu istiyor. Zaten anne çocuğa bakamıyor, zaten anne bir alem, zaten bütün imkânlar adamın elinde, zaten... zaten...

Saliha yazıyor kararı. Elleri titriyor. Yıllarca onuruyla çalışmış, leke sürdürmemiş adına. Sürdürmemiş de ne olmuş? Anasının ilacını alacak parası yok. Oysa Şükran'ın namı Adliye'de biliniyor. Davalarını istediği hakimlere düşürtür. Herkes bu yüzü aşırı boyalı sirk maskalaralarına benzeyen kadından nefret eder ama, nereden geldiğini bilemedikleri gücünden de korkarlar.

Çok kötü rüyalar görüyor o gece Saliha. Rüşvet yemekten tutuklanmış. Ter içinde uyanıp fırlıyor yataktan, bir sigara yakıyor. Bu dava ticaret davası değil, alt tarafı velayet davası. Karşılığında para da almıyor. Birkaç kutu ilaca rüşvet mi denir! Güneş doğuyor. Gün ışıyınca her şey daha olumlu gözüküyor nedense.

"Bakın kızım," diyor Saliha, sabırla, "bir itirazınız varsa, dilekçe yazıp kaleme bırakın. Yargıcın odasına girmek yasaktır." Kızın yüzü mum gibi beyaz. Masanın kenarını kavrayan ellerinin gevşediğini görüyor Saliha. Bacaklarından aşağı kıpkırmızı bir dere akıyor kızın. Bir kan gölünün ortasına, hiçbir yere çarpmadan, bir tüğ gibi yumuşacık iniyor iniyor... Koşuşmalar... Kalemden odaya doluşan sekreter kızlar.

"Çabuk bir doktor bulun," diyor Saliha, "Mübaşir Hasan nerede?"

"Hasan olmaz," diyor Ayten sertçe, "ayıp olur. Çağırmayın kimseyi, bende pamuk var."

Kendine gelen kızı, sekreter kızlar Kalem'e taşıyorlar. Masasının üzeri-

ne Avukat Şükran'ın sabah bıraktığı iki kutu ilacı alıp aceleyle çekmeyece atıyor Saliha.

Artık bu dava, Onuncu Asliye Hukuk'un en ilgi çeken davalarından biri. Kalemdeki kızlar duruşmaları izlemek istiyorlar. Bir davanın neticeye bağlanamadan niye bu kadar uzadığına, niye her bir celsenin arasına üç, dört ay gibi uzun süreler konduğuna akıl erdiremiyorlar.

Saliha gözlerini kendinden ayırmayan kıza bakıyor. Bakışlarında hiçbir anlam yok kızın. Bomboş. Oysa, on gün önce kapısının önünde bulduğu kızın gözleri böyle değildi. O gün, kızın gözleri de elleri, omuzları, sesi gibi ağlamaklıydı... Sabahın yedi buçuğunda, çay suyunu koymaya gidiyordu kapı çalındığında. Annesi yeni dalmış, kocası henüz uyanmamıştı. Kapıcı gazete bahanesiyle, aylık isteyecek diye düşünmüştü. Kapıda bir kız... Hayır bir kız değil, o kız, "Günaydın Hakim hanım" diyor, "Adliye'de olmaz dediniz, evinize geldim. Beni sözüm bitene kadar dinleyin lütfen."

Sokak itleri gibi ayağını kapının arasına sokmuş, kapıyı kapatamıyor Saliha. "Bu yaptığınıza terbiyesizlik derler." Açıyor kapıyı, sigara ve içki kokulu hole alıyor kızı. Kız ürkek masanın etrafındaki iskemlelerden birine ilişiyor.

"Sizden ne nafaka ne tazminat, hiçbir şey istemiyorum. Bana çocuğumu verin hepsi bu."

"Gelen şahitlerin ifadelerine göre..."

"Hepsi yalancı şahit onların. Bunca tecrübenizle farkına varamadınız mı?" Saliha önüne eğiyor başını.

"Eve erkekleri alıp seviştiğimi söyleyen hizmetçiye, Maçka'da tostçu büfesi açması için para verdiler" diyor kız.

Annesi uykusunda inliyor. "Bir bardak çay içer miydiniz?" diyor Saliha.

Saliha kızın bir beton duvar gibi duyarsız ve sert gözlerine bakıyor irkilerek. Oysa ne çok yardımcı olmaya çalıştı o gün.

"Bakın yavrum," bile dedi, "karşı taraf sizin aleyhinize sürüyle şahit ve delil getiriyor. Yalan da olsa, dosyaya yazılanlar bunlar. Sizin de aynı ağır suçlamalarla saldırmanız gerekir."

"Siz inanıyor musunuz onların söylediklerine?"

"Önemli olan benim neye inandığım değil. Dava sonucunu benim inançlarım değil, dosyada yazılı olanlar saptar." Derin bir nefes çekiyor Saliha, "Kusura bakmayın kızım ama, bula bula bu adamı mı buldunuz koca diye?"

Önüne bakıyor kız. Yüzü bembeyaz. Aman bir de burada bayılma, diyor Saliha içinden. İçimi daraltıyorsun. Ben de aynı hatayı yaptım senin gibi. Bir serserinin kahrını çekip duruyorum. Boşanmaya kalktım mı? Sen kim oluyorsun da kafa tutuyorsun dünyaya?

"Ne kadar iyi bir anne olduğunuzu tekrar edip durmanız yeterli değil davayı kazanmanız için", diyor Saliha, "ağır suçlamalar getirin onlar gibi. size daha fazla açık verememe, gidin artık."

Kızın şahitlerinin hepsi gelmiş. Bir emekli öğretmen, bir okul arkadaşı ve aile doktorları. Yine beceremedi bu kız, diye düşünüyor Saliha. Boşanma davalarıyla hiç ilgisi olmayan, ticaret hukukçusu Füreyyanım, esmer yüzü büsbütün kararmış, Şükran'ın abartılı iddialarını dinliyor, alaycı bir gülümsemeyle. Kızın şahitleri ise papağan gibi, annenin çocuğuna olan sevgisini, ilgisini anlatıyorlar. Bir el yüreğini sıkıp daraltıyor Saliha'nın, gözleriyle sorguluyor kızı. Kız da gözleriyle yanıtlıyor hakimi, "Bu oyunda yokum, sizin silahlarınızla savaşacak kadar alçalamıyorum," diyor sanki. Saliha tedbiri kaldırmamakla birlikte, anneye çocuğunu haftada iki kere görme hakkı tanıyan kararı yazıyor. Şükran'ın delice bakışları. "Nah alırsın bir daha ilaçlarını!" der gibi. Kızın gözlerinde ise derin bir nefret var. Ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranabiliyor Saliha. Ama şu anda hiçbir şey umurunda değil. İlaçlar bile. Evine gidip yatağına uzanmak ve uyumak istiyor, o kadar.

Duruşma iki ay sonrasına erteleniyor. Mübaşir, bir sonraki duruşmanın davacısını çağırırken, Saliha hiç tanımadığı yüzlerce insanın kürsüye yığılmış kavgalarına, hesaplaşmalarına uzatıyor elini. En üstteki dosyayı çekip önüne koyuyor.

Çocuk

Çocuk rüyasında, Boğaz'da bir evin bahçesinde, peşinde bir kurt köpeği, salıncağının asılı olduğu çam ağacına doğru koşuyor. Birden kulaklarında Mari'nin sesi... Rüyaşını bir kez daha yaşayabilmek için, sımsıkı yumuyor gözlerini. Mari rahat vermez artık. Mari, babasının evinde ona bakan Ermeni dadının adı. Onu her sabah tatlı sözcüklerle uyandırır, ılık sütünü getirir, giysilerini giydirir, saçını tarar. Çocuk, Mari'den en güzel rüyalarını böldüğü ve bir zamanlar annesinin yaptığı işleri onun yerine yaptığı için ölesiye nefret eder. Bu Mari ölse, balkondan aşağı düşse ya da bir arabanın altında kalsa, ona bakmak için annesinin eve döneceğine emin. Babaannesi istediği kadar, "Annen seni sevseydi böyle bırakıp gitmezdi," desin, o annesini ev-

den uzaklaştıran unsurun Mari olduğuna bütün kalbiyle inanıyor.

Çocuk gözlerini sımsıkı kapasa da rüya bitti. Artık o annesinin değil babasının evinde, oyuncak dolu odasında. Kocaman sarı kamyonu, son model kırmızı arabası, ayıları, tavşanları, legoları, askerleri, boyaları onu bekliyorlar. Babaannesi hemen her gün yeni bir oyuncakla geliyor ve ona bir şeyler anlatıyor. Eğer hakim teyze bir gün ona kimi daha çok seviyorsun, kiminle oturmak istiyorun diye sorarsa, tüm oyuncaklarını ve kırmızı arabasını alanın babası olduğunu ve ancak babasının evinde böyle güzel oyuncakları olabileceğini söyleyip duruyor. Çocuk, oyuncaklarını ve kırmızı arabasını sevdiği kadar annesiyle babasını da seviyor. Hepsini birden istiyor aslında. Annesi, babası ve oyuncakları aynı evde olsunlar. Ama o evde Mari bulunmasın. Onu yatağından çıkarmaya çalışan Mari'ye tüm gücüyle bir yumruk savuruyor.

Bir süredir annesi onu almaya başladı. Apartmanın kapısına gelip bekliyor. Mari'ye dil çıkarıp annesine koşuyor, sımsıkı sarılıyor ona. Hiç de doğru değil annesinin onu sevmediği. Çocuk annesinin bedeninden taşıp kendini sarmalayan sevgi selinin bal gibi farkında. Bazen tüm oyuncaklarından vazgeçip, annesinin yanına gitmek istiyor. Acaba kırmızı arabasını birlikte götürmesine izin vermezler mi?

Annesi bahçeli bir evde yaşıyor. Köpeği de var. Kocaman bir mutfakta yemek yiyorlar. Bunu babaannesine anlattığı zaman, "Zavallı, demek bir yemek odası bile yok," demişti. Tuhaf bir içgüdü ile, babaannesinden pek çok şeyi saklamaya başlıyor. Annesini çok sevdiğini ve özlediğini, o evdeki köpekle dostluk kurduğunu, ev çok soğuk olduğu için annesinin ona bir sürü hırka giydirdiğini ve çamurlara bulanarak oynarken çılgınca eğlendiğini hep saklıyor. Bu içgüdüsel korunma, tavırlarına yaşıyla bağdaşmayan bir durgunluk ve olgunluk getiriyor. Büyümüş de küçülmüş gibi dursa da, küçücük bir çocuk o. Bahçede oynamaya bayılıyor. Ama bu kez anneannesi rahat vermiyor. Devamlı tepesinde, "Aman yavrum dikkat et, düşer uf olursun, sonra seni bir daha annene yollamazlar."

Çocuk düşüp uf olursa niye annesini bir daha göremeyeceğini anlayamıyor ama, düşmemek için dikkat kesiliyor, bütün rahatı kaçıyor. Kendine sürekli anlamsız bir şeyler anlatan babaannesinin, anneannesinin ve Mari'nin olmayacağı bir dünya kuruyor kafasında. Annesinin evine gittiği günler birlikte çimenlerin üstünde yuvarlanıyor, ıhlamur topluyor, salıncakta sallanıyor, sonra da kocaman mutfakta kahvaltı ediyorlar. Hava kararmaya yüz tutunca, içine bir daralma geliyor çocuğun. Havanın kararması, babaannenin arabasının onu almaya gelmesi demek. Bir hayvan gibi kulakları tetikte bekliyor, motor sesini duyar duymaz, koşup yukarı kattaki odalardan birinde, yatağın altına saklanıyor. Her yerde arıyorlar çocuğu. Odalara girip

çıkıyor, bahçede dört dönüyorlar. Çocuk karanlık odada, yatağın altında hiç kıpırdamadan yatıyor, adını çağıran sesleri duyuyor uzaklardan. Annesinin yalvarmalarına bile yanıt vermiyor. Sonunda buluyorlar onu. Yatağın en ucuna kaçıyor. Annesi yerde sürünerek yanına geliyor, onu kollarıyla sarıyor. Bir süre öyle kalıyorlar. Çocuk sabaha kadar bu yatağın altında, annesinin kollarında yatmak istiyor, ama hiçbir şey söylemiyor. Çünkü babaannesi dedi ki, annesiyle kalırsa, bir daha hiç oyuncağı olmayacak. Oysa çocuk oyuncakları da olsun istiyor. Annesi söz veriyor, oradan çıkacak olursa, babasına telefon edip, akşam yemeğini de birlikte yemeleri için izin alacak. Üstü başı toz içinde çıkıyor yatağın altından. Allahın belası Mari, şoförle birlikte onu almaya gelmiş. Tozlarını silkelemeye çalışıyor. Bir tekme savuruyor Mari'ye. Annesinin zaman zaman yükselen hırçın sesini duyuyor aşağı kattan. Mari bilgiç bilgiç, "İzin vermeyeceklerini biliyordum..." diyor ve bir tekme daha yiyor dizlerine. Yukarı gelen annesinin yüzü perişan, sesi kırık dökük... Ağlamaya başlıyor çocuk. Kendine sarılmaya çalışan annesini itip, tekrar yatağın altına kaçıyor. Hepsi birden onu yakalamaya çalışıyorlar. Çocuk bütün gücüyle karşı koyuyor, tekmeliyor, iteliyor ve avaz avaz bağırıyor. Bir şeylere isyan ediyor, bir şeylerden intikam alıyor. Kan ter içinde, saçları sırılsıklam, yüzünde gözyaşından dereler. Sonunda çekeleye çekeleye çıkarıyorlar çocuğu. Annesiyle karşı karşı kalıyorlar. Her ikisi de bitkin ve nefes nefese...

Anne sakin olmaya çalışarak, "Neden böyle yapıyorsun?" diyor, "Her seferinde böyle yaparan..." Susuyor. Uzun bir sessizlik. Çocuk niye yemeğe kalamadığını, niye burada yatamadığını sormak istiyor ama sormuyor. Annesini itip merdivenlerden aşağı koşuyor. Onu çok üzdüğünü bile bile yapıyor bunu. Madem kendi içinde bir yer acıyor, annesininki de acısın. Tuhaf bir zevk duyuyor annesini üzmekten. Çocuk önde diğerleri arkada aşağı iniyorlar. Evden veda etmeden çıkıyor çocuk. Ona izin vermeyen babasına küs, babasına boyun eğen annesine küs, nefret ettiği Mari'ye küs, tüm dünyaya küs, arabaya yürüyor. Birazdan götürüleceği evde annesi yok ama oyuncakları var. Çocuk şu anda tüm oyuncaklarından, kırmızı arabasından bile nefret ediyor. Hatta anneannesinden, babaannesinden, babasından ve annesinden de. Eve gider gitmez ilk işi bütün oyuncaklarını kırmak olacak. Bir gün o teyze en çok kimi sevdiğini sorara, hiç kimseyi diyecek. Arabanın arka koltuğunda, savaşmaktan ve bağırmaktan yorgun düşmüş küçük bedeni, fırtına sonrasının ölü dalgaları gibi kuru hıçkırıklarla sarsılırken, başı Mari'nin dizlerine düşüp uyuyakalıyor.

Anne

Ben burada ne arıyorum? Kim bu insanlar? Benim hakkımda yatak odası bilgileri veren bu adam da kim? Eğer bu bir kâbus değilse, kötü bir rüya görmüyorsam, hiç tanımadığım bir adam, geceleri içki ve kumardan başımı kaldıramadığım için, on ikiden önce uyanamadığımı ve bu nedenle çocuğuma bakamadığımı anlatıyor. Her sabah Balıkpazarı'ndan taze ciğer alıp eve getirdiğinde beni yatakta buluyormuş. Bu adam, patronun dükkânında satıcı. Patronun oğlu benim eski kocam. Kara cüppesinin içinde, canından bezmiş yorgun ve ilgisiz hakim, dükkândaki satıcı eve niye ciğer götürsün diye sormuyor bile. Lafa karışmak istediğimde, Füreyyanım eteğimi çekiştirip susturuyor beni. Davayı ben savunacaksam, onu niye tutmuşum? Sakinleşmeye çalışıyorum, aslında memnun bile olmalıyım, karşı tarafın avukatı, getireceğini söylediği randevuevi madamını bu celseye de getirmedi.

Bu koşmar nasıl başladı? Bu koşmar, bir yaz sonu çocuğumu alma vakti geldiğinde, eski kayınvalidemin Suadiye'deki köşküne telefon etmemle başladı. Saygılı olmaya özen göstererek, "Çocuğun odası hazır, ne zaman uygun bulursanız, yollayın. Havalar çok güzel gidiyor, isterseniz şehire inmenizi bekleyelim," dedim kayınvalideme.

"Ne şehire inmeden, ne de indikten sonra, çocuk artık gelmeyecek. Hep bizde kalacak, tedbir kararı aldırdık," dedi.

Füreyyanım'ı bulmaya çalışıyorum deliler gibi. Yazlıktaymış. Bir bakkal numarası bulabiliyorum sonunda.

"Yüreğime indirdin," diyor Füreyyanım, "babana bir şey oldu sandım. Sakinleş de öyle anlat." Ellerim, dizlerim, sesim, her tarafım titriyor. "Tedbir kararı mı dedin sen?" Füreyyanım'ın sesi tını değiştiriyor, "Fırla hemen, adliyeye koş, o kararı bul. Çarşamba sabahı büromda buluşalım." Çantamı kapıyorum aceleyle. Üstümde ne var? Etek mi pantalon mu farkında bile değilim. Tanrım, taksi yok. İlk gelen minibüse atıyorum kendimi. Ter içindeyim, saçlarımın diplerinden alevler çıkıyor. Asliye Hukuk'ta kalem kalem dolaşıyorum. Onuncu kalemde buluyorum kararı. Küçücük bir kâğıt parçası. Tam bir sayfa bile değil. Okuyorum. Harfler, kelimeler işlevini yitiriyor. Tekrar tekrar okuyorum. Kimbilir kaçıncı okuyuşta anlar gibiyim. "Çocuğunun önünde sevişmelerde bulunduğundan... Çocuk aç, bakımsız ve ölüm tehlikesinde olduğundan..." Kendi çığlığım kulaklarımda yankılanıyor. "Kim yazdı bunuuu?" İnsanlar tuhaf tuhaf yüzüme bakıyorlar. Biri eliyle işaret ediyor,

"Naa, şu odadaki hakim." Odaya dalıyorum. İtirazlar yükseliyor ama artık beni kimse tutamaz.

Karşımda bana hemen dışarı çıkmamı söyleyen kadın, gözlüklerinin üstünden yüzüme bakıyor. Hain gözlü, yorgun, duygusuz, ilgisiz bir yaşlı kadın bu. "Tedbir kararı böyle konur kızım" diyor sakın sakin, "şahit ve soruşturma gerektirmez. Onlar arkadan gelir."

"Çocuğumla ben satılmak üzere olan birer mülk müyüz? Kaçırılmakta olan meta mıyız? İki adet insanız biz." Avaz avaz bağırıyorum. Akan yaşlarımın sümüklerimin farkında bile değilim. Kadın da bağırıyor. Fark etmiyorum. İçimden bir şey kopup karın boşluğuma akmaya başlıyor sıcak sıcak. İnsan sevgim, inançlarım, umutlarım, belimin aşağısında bir yerlerde bedenimi terk ediyorlar. Hiçbir şey görmüyorum, işitmiyorum, beyazlıklar içindeyim. Ben öldüm.

Etrafımda kadınlar var. Kolonya serpiyorlar yüzüme. Nerdeyim?

"Burası Kalem," diyorlar. Biri kolonyalı pamukla bacaklarımı siliyor, "Fenalık geçirdin. Hamile filan olmayasın." Biri su içiriyor. "Aşırı sinirden zamansız geldi herhalde." Kalem kâğıt getiriyorlar, yazacaklarımı dikte ediyorlar. Dilekçemi hemen orada yazıyorum. Etrafımdaki kadın dayanışmasına karşın, büyük tehlikedeyim. Birileri en adi, en korkunç yollarla çocumu çalmaya kalkışıyor benden. Koşmar yeniden başladı.

"Git karşı tarafın avukatıyla konuş, insanlar konuşa konuşa anlaşır," diyor arkadaşlarım. Boyalı rüküş kadının karşısına oturuyorum. "Seni nasıl bir savaşın beklediğini anlatayım," diyor. "Çocuk küçük. Onu senden alabilmem için ya deli ya da verem raporun lazım. Her ikisi de olmadığına göre, senin çocuk büyütemeyecek kadar hafif bir kadın olduğunu ispata çalışacağım. Gerekirse Abanozdan mama bile getirtirim. Her şeyin bir fiyatı var. Gel, rezil olmadan kendi rızanla ver çocuğu."

Hayır, bu kez kanama geçirmeyeceğim, ağlamayacağım, bayılmayacağım. Kusmayacağım da. Şu oturduğum yerden kalkıp, bacaklarım titremeden kapıya kadar gideceğim. Tanrım, bana sarsılmadan yürüyebilecek gücü ver.

Yirmi gün onra, Füreyyanım'la duruşmadayız. Sanıyorum ki Yargıç, "Bir yanlışlık olmuş kızım, al çocuğunu eve götür," diyecek. Üç şahitin biri dükkândaki satıcı, diğeri boşanmadan önce tuttuğumuz dadı, üçüncüsü de bir polis memuru. Dadı, kocam işe gidince benim eve erkek aldığımı, polis de çocuğumu sokakta başıboş dolaşırken bulup, babasına götürdüğünü anlatıyor. Polisi hatırlıyor gibiyim, kayınvalidemin yurtdışı dönüşlerinde böyle sümük suratlı sıska polisler karşılardı onu. Bir gülme tutuyor beni. "Dışarı çıkın," diyor Yargıç. Duygusuz hain cadı. Dışardaki banklardan birine çöküyorum. Bu Yargıç bir kadın. Bir insan. Yorgun, bıkkın ve duygusuz da olsa, bir insan bu. Ona ulaşmalıyım. Ona erişmeliyim. Duruşma diğer şahit-

lerin dinlenmesi için üç ay sonraya atılıyor. Çocuğumun üstünden tedbir kaldırılmadı.

Sabah altı buçukta çıktım evden. Karaköy'de dolmuştan inip, köprüyü yaya geçtim. Serin bir kasım sabahı, yağmur çiseliyor, Sultanahmet'e yürüyorum. Ya beni kovarsa, ya kapıcısına beni itekletip dışarı attırırsa... Boğazım kuruyor. Ellerim ter içinde. Hiç heyecanlanmak yok, bağırmak yok. Soğukkanlı olacağım. Bana niye bu davayı böyle sürüncemede tuttuğunu izah etsin. Ne isterse onu yapacağım. Dilediği paraysa, onu da bulacağım. Tektaşımı satarım. Yeter ki beni bir dinlese. Kovmadan, azarlamadan dinlese. Zile basıyorum. Kapıyı açan kadının üstünde rengi atmış çiçekli bir basma sabahlık, saçlarında iki adet bigudi var. Şaşkınlığından yararlanıp dalıveriyorum eve. Bu kez şaşırma sırası bende. Tahminlerin ötesinde mütevazi bir evdeyim. Taşları kararmış küçük holde, deseni yer yer dökülmüş muşamba örtülü masanın başında duruyoruz. Ev çiş ve tütün kokuyor. Eski sabahlığından sarkık göğüslerini fark edebildiğim, bu çalı saçlı yoksul kadın mı aylardır beni yargılayan ve bana kan kusturan kişi? Özenle hazırlayıp ezberlediklerim uçup gidiyor. Nutkum tutuk, aval aval bakıyorum. Bütün dengelerim alt üst oldu.

Her iki şahitin arasına üçer ay soka soka bir yargı yılını dolduruyoruz. Dava sürüyor, tedbir kalktı. Ben çocuğumu haftada iki kez görebiliyorum. Onu alıp evime getiriyorum. Çocuk evden ayrılırken hırçınlaşıyor. Tekmeler, çifteler ve insanın içini parçalayan haykırışlarla bitiyor çocuk görme günleri.

Çocuğu bu eziyetten kurtarmak için, onu anneme götürmeye başlıyorum. Orada bahçe, ağaç, köpek yok, ama sürekli yapma, etme, dikkatli ol, düşersin diyen büyükler var. Çocuğum bu sürekli gözaltından huzursuz oluyor. Ben sinir küpüne dönüyorum.

İkinci yargı yılı da dolmak üzere. Çocuk büyüyor. Hırçın ve huzursuz büyüyor. Sürekli sabrımı sınayan çocuğum, aşırı hoşgörümü kendi lehine değerlendirmeyi öğreniyor. Ben yıpranıyorum. Gençliğin o taşkın neşesi ve coşkusu, bende yersiz karamsarlıklara, alınganlıklara dönüşüyor. Vaktinden önce yaşlanıyorum.

Bir arkadaşım beklenmedik bir öneri getiriyor bir gün. Planı inanılır gibi değil. Kentin Başsavcısını tanıyan birilerini bulmuş. Başsavcı'nın yargıçlar arasında belli bir ağırlığı var kuşkusuz. Başsavcıya mı gidilecek?

"Hayır," diyor arkadaşım. "Bu adamın bir dediğini iki etmediği genç bir sevgilisi varmış. Ona da boşandığı kocası, çocuklarından dolayı çok eziyet etmiş. Göstermemiş filan. Biz bu kadına gideceğiz."

"Sen aklını kaçırdın," diyorum arkadaşıma, "benim yerime, sen çıldırdın."

Elimde bir kutu çikolata, boğazımda bir yumruk, Pangaltı'da arka sokakların birinde, bir apartman dairesine tırmanıyorum. Her üç basamakta bir, kapıyı çalmakla, geri dönüp kaçmak arasında fikir değiştirmekten helak oldum. Kapının önündeyim. Elim zile gitmiyor bir türlü, terli avucumdan kutu paat diye kayıp yere düşüyor. Açılan kapının önünde, genç, sarışın bir kadın var. Yaldızlı, rüküş koltuklu salona giriyorum. İlişiyorum bir kenara. Susuyorum. Genç kadın sehpanın üstünde duran çerçeveyi uzatıyor bana, "Bunlar benimkiler," diyor, "verdiğim mücadeleyi bir bilseniz". Titrek ellerle kendi çocuğumun resmini arıyorum çantamda. Kadın bakıp geri veriyor. Birden ağlamaya başlıyorum nedense. Kadın yanıma gelip sarılıyor bana. O da ağlıyor. Daha önce hiç tanışmayan iki kadın, buluşmamızın ikinci dakikasında, birbirimize sarılmış sarsıla sarsıla ağlıyoruz. Saçlarımızı, omuzlarımızı, yanaklarımızı okşuyoruz birbirimizin. Bizden başka kimselerin bilemeyeceği, biber gibi bir acıyı boşaltıyoruz yüreklerimizden.

Kadın telefonda konuşuyor, "Bir arkadaşımı yolluyorum sana, onu dinle ve gerekeni yap. Sağol canım, teşekkürler."

İki büyük kapitone kapının arasında, karanlıkta kalıyorum bir an. Ne yapıyorum ben? Artık her şey benim dışımda gelişiyor. Ben, başkalarının sahnelediği bir oyunun oyuncusuyum sadece.

Beyaz saçlı adam kocaman bir odada, kocaman bir masanın arkasında oturuyor ve beni dinliyor. Sonra önündeki telefonlardan birine uzanıyor, "Kızım, bana Salihanım'ı bağla." Kısa bir süre bekliyor. Sesi tok ve emredici. "Nasılsın sultanım? Havacımız da iyiler mi? İyi, iyi, şimdi birufak ricam olacak. Bir dostumun kızının davası varmış sende, biraz uzun sürmüş, onu önümüzdeki celsede bağlayıver sultanım." Dosya numarasını, isimleri bildiriyor. Kaşları çatılıyor, "Şükran mı, bana yollarsın onu, dinsizin hakkından imansız gelir, korkma sen. Şimdi şartları yazdıracağım, al kalemi eline..." Bana göz kırpıyor. Donup kalıyorum. Benim ve çocuğumun yaşamını cehenneme çeviren bu üç yıl böyle şıp diye, bir telefonla... Tanrım, tepki göstermeden, adaletin içine tükürtmeden, edebimle çıkart beni buradan. Kendi yoluma taş koydurtma. Beyaz saçlı adam telefonu kapayıp bana dönüyor, "Bunu kimse bilmeyecek, avukatına bile söylemek yok," diyor.

Füreyyanım'la yine yan yana duruyoruz. Şükran bugün ametis yüzük ve küpeler taktığı için gözkapaklarını yeşil yerine mora boyamış. Yargıç bezgin sesiyle kâtibe yazdırıyor:

"Annenin düzgün bir yaşam tarzına geçmiş olması göz önüne alına-

rak... çocuğun anne şevkatine ihtiyacı (Şükran'ın bakışları değişiyor)... çocuğun anneye iade edilerek... (Füreyyanım şaşkınlıkla bana bakıyor)... çocuğun iaşesi ve sair masrafları için..." (Füreyyanım'ın gözlerindeki şaşkınlık zafere dönüşüyor.)

Yargıç söyleyeceklerini bitirdi. Şükran itiraz etmek için ayağa fırlıyor. "Biz insanı böyle yaparız işte," diyor Füreyyanım, Şükran'dan yana bakarak...

Kürsünün arkasında, omuzları çökük, kâğıtları karıştırıp duran Yargıç'a bakıyorum. Saçlarının tamamı ağarmış. Az buz değil, üç yılı doldurduk birlikte. Gözlerini kaçırıyor benden, oysa kararı benden yana... Niye kimselere bakamadığını bir ben biliyorum.

Kâbus bitti. Sevinçli olmam gerekiyor. Ama öyle yorgunum ki, siyah cüppesinin içinde, ağarmış saçlarıyla yaşından büyük duran şu kadından bile yaşlıyım ben.

Üç yıl önce, Adliye'nin merdivenlerini nefes nefese çıkarken yirmi dört yaşındaydım. Elimde, çocuğumun "annesinin de çocuğu" olduğu hakkını ona geri veren yarım sayfalık bir ilamla aynı merdivenden aşağı inerken yüz yaşındayım.

"Gençliğim mi yıldızlar mı memleket mi daha uzak"

Mehmet Yaşın

MR JOHN*

Mr John uyur günboyu
uyanır geceleri *ding dang dong*

Petros ona ayyağı sürer
geceleyin 9:00'dan onra

O Mr John gimate olin tin meran
ksipnae molis nihtozi *ding dang dong*

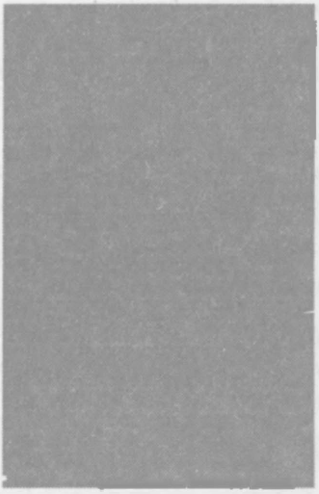
Petros için yanar Mr John
geceleyin 9:00'dan sonra

Mr John sleeps all day long
he wakes up at night *ding dang dong*

Petros gidince gecelik giyer
gündüzleyin 9:00'dan sonra

O Mr John uyur günboyu
he wakes up nihtozi *ding dang dong*

* *Defter*'in "öteki"yle, "kimlikler"le uğraşan bu sayısında belki anlamlı olabilir diye ilk defa yayınlanan çok uzak bir çocukluk şiiri... Ve derginin gelecek sayısı da "çocukluğa" açılacaksa, belki geriye dönüp bakan biri çıkabilir. (*M.Y.*)



ÜMİTSİZ ZAMANLAR, KUMRAL BİR KERTENKELE, HAYAL

Ümitsiz... kırık taş ayna, yüzleşemez kaç hesap ve duvarlar.

Ve yağmalanıp yakılan odalarda bir çocukluğun hayaleti
asla kovulamayan.

Oralı değilim, diyorsun.

Ümitsiz... gitgide parçası olduğ'nu farkettiğin zamanlar
bu dünyanın. Bu, insanın açılamadığı sular
ne de nilüfer, ne de bir tek nilüfer.

Sen kendinsin kirli suların akamayacağı kadar uzak tek yer.

Şiire söz geçiremediğin zamanlar ve derken gemiler geçer.

Ama hâlâ bir şey var hayal meyal hayal, yanar
söndürülemez, ateşlenir çocukluk.

Ama ölenden ötesine nasıl duyulsun bir hayatın son korosu
eski ağustosların böceği ve seksekkuşu selvilerdeki.
Sanırım ben önceden ölmüştüm yaşayan perim

sanırım ben önceden ölmüştüm yaşayan perim.

Ümitsiz... dünya değil sen hoşnutsuz olduğun zamanlar
kendinden. Olamadığın.

Aynalı-dolap açılır, aynalı-dolap kapanır
aynalar sır, sen içinde dön dur
saçlarını tarar eski bir kadın, kokusu odalara savrulur.

Hayal.

Hayalin de durduğu zamanlar insan bir yerlere savrulur.
Ve bir kader düşüncesi, kesinlikten yoksun üstelik
kokudan, renkten.

Ne de beyaz bir çiçek, ne de eski sen.

Ama bir şey daha var hayal
kumun ışıltısı, ceviz dolabın aynası, sedefin su sesi
derken kumral bir kertenkele.

Ama hep aynı kertenkele.

Ümitsiz... aynalar karşı karşıya aynaların içinde ve sen
sadece kendi içinde, sır.

Sanırım şiir kadar gizli bi' şey var içinde
senin bile hatırlayamadığın kadar çocuk
bilmem hangi savaşta yırtılıp atılmış fotoğraflar kadar
hatıralar u ç u ş u r

En sevdiğin çiçek? Nergis.
Renk? Mavi.
En çok gitmek istediğin yer? (Cevap yok)

Oralı değilim, diyorsun.

Ümitsiz... içinden yaşamak geçen bir tek yer olsaydı
ama yok. (Benim çocukluk evim yakıldı bir defa)

Ölü anne dillerinle kendi kendini çağırdığın zamanlar
rüyanda. Hayal rüyalar, bir de beyaz gemiler.

Ama hep aynı gemiler

bulut gemiler bulut gemiler beyaz bulut.

(Ankara-İstanbul) Lefkoşa, (1994) 1995

Roni Margulies

HASAN USTA

Milo-Baylan'da, ne yalan söylemeli,
adım çıkmıştı doğrudur o yıllarda biraz.
Farkına bile varmadan, bilirsin, olur bazan.
Neymiş, sendikaya girmişiz, işçilerden biri
yürüyecek olmuş patronun üzerine bir gün.
Tutup aldım elinden bıçağı, hiç yoktan zavallı
kana bulayacak elini, hapse düşecek. Engelledim.
Gittim sonra konuştum patronla. Bir de baktım,
sendika temsilcisi seçmiş çocuklar beni.
Sendika mendika anlamam gerçi ama,
haksızlığı da esvmem. Olup olacağı bu işte.

Ne işin var Milo-Baylan'da dersen, o da doğru.
Gel gör ki, geldik Adana'ya, elde tek bir yetenek:
şekerden anlarım, ama gerçekten, bilirim şekeri.
O yüzden aldılar işte beni. Uzun da sürmedi.
Hemşerinin biriyle dükkân açacağız diye
ayrıldım fabrikadan, olmadı, kalıverdim ortada.
Çare yok, kalktık İstanbul'a yollandık ailecek.
Elimden gelmez başka şey, mecburen orada da
kaç lokanta varsa baklava yaptım hepsine.
Nereden çıktıysa, kalmamış vallahi aklımda,
Bir İngiltere lafı çıktı, kalktık geldik buralara.

Burada ikinci günüm, bir kebapçıda tatlı yedim,
berbat. Nereden alıyorsunuz dedim bunu.
Dediler Güllüoğlu. Allah, allah. Nasıl olur!
Piridir hepimizin o. Oya bu baklava berbat.
Üstelik ne işi var buralarda. Aldım adresi gittim.
Yok yahu, dediler, satar diye taktık o adı.
Ama dediler, ustaysan, n'olur gel burada çalış.
O gün bu gündür işte, on üç yıl olduğu aşağı yukarı,
gündüzleri mutfak, akşamdan akşama bir viski.
Çoluk çocuk İstanbul'da hâlâ; özlerim bazan.

Adana, İstanbul, Londra filan, işte geldim gidiyorum.
Şu da var ki ama, hodri meydan, geçsin karşıma,
varsa benden iyi baklava yapan.

Halil İbrahim Özcan

OKUNAKSIZ YAZI

liman suskun gemi iskeletleri berhüdar

boğulan dalgalarda çöle inen maktülüm
merhamete mahal yok
nasılsa gitmektedir gidecek olan üzül
geriye dönerken ardında kalanları yaşatan cümlede
ilk karaya ayak basanın yarım kalmış heyecanıyla
hafıza iyidir kuşkularıyla helalleşirken

bir tatlı mahmurluğa sıkışıp kalır
kasvetin yıldızları
cansız düşülen korkularda
kopyalanmış kurbanlar olarak kalırız
küf kokan alışkanlıkların bütün mekânlarında
sıyırır üstündeki örtüyü
sahte vuruşlu kılıçlar

eğlenilir yollar üstünedir çırpınış
göllerden ipek bir kefen
parçalanır karanlık ağzının ortasında
eldivenler karışır

yitirilmiş her şey ağrıdır artık
yarını olmayan ikizinin
gerekçe kabul etmez gerçek ayrılıklar
eldivenler kaybolur

Onur Babanoğlu

DEPREM

Senin en çok
sende olan yanını seviyorum
tazıya tut
ormana ise kaç
ve senin en çok
zor yanlarını seviyorum
bir meyva kadar zor
zor çıkarılmış bir gün kadar zor
ve
ellerini yine başına dayamış olmanın hissi
beni alıp kaçıyor
hatırlıyor musun bazen
kumdan yapılmış
kaya şeklinde saat bile susuyor

ÇATI

Ben düşlerde uyurgezerim yalnız
hür ve çapkın
rahat başlanan bir akşam kadar çapkın
ve geçmişe ve geleceğe dair ne varsa
açtım önüme dedim budur
kanla yattığım yer
bu senin suladığın
toprağım ya da evim
bu kuşların en sevdiği kuytu
şu benim sonum
güz
şarkıya yayılan nefis bir tad oldu oracıkta
oracıkta ben
yeni başlıyordum herşeye
yoksa herşeyi bitirmiş miydim
evim
evim caddenin karşısındaki kanala doğru
ben de doğruyum ama
bir çatı gerekebilir bana zaman zaman
çatı kör boşlukları doldururdu